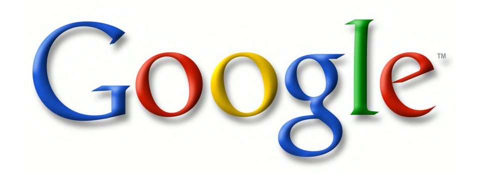
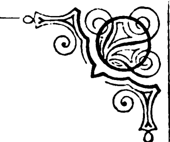


ARCHIV

FÜR

WISSENSCHAFTLICHE ERFORSCHUNG

DES

ALTEN TESTAMENTES

HERAUSGEGEBEN

VON

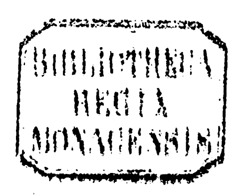
ADALBERT MERX.

BAND II. HEFT I. II.

HALLE,

VERLAG DER BUCHHANDLUNG DES WAISENHAUSES.

1871–72.



Die in Cod. Hunt. 206 aufbewahrte arabische Uebersetzung der kleinen Propheten

herausgegeben

und mit Anmerkungen verdeutscht

von **Dr. R. Schroeter.**

(Fortsetzung.)

II. Joel.

Cap. I.

1 2 خطاب الله الذى كان الى يوال بن فتوال: اسمعوا هذه
الوصية[1] يا شيوخ وانصتوا يا كّل جلّاس الارض هل كانت هذه
3 فى ايّامكم او فى زمان ابائكم:[2] بسببها قصّوا لاولادكم واولادكم
لاولادهم واولادهم لجيل اخر:
4 فضلة القضّام أكل منها الجراد وفضلة الجراد اكل منها
5 الدبّاب وفضلة الدبّاب اكل اللحّاس: استيقظوا[3] يا
سكارى وابكوا وولولوا[4] يا كل شاربى الخمر على العصير ان
6 انقطع من فيكم: فقد صعد جنس على ارضى عظيما
وليس له عدد يُحْصَا اسنانه كاسنان السبع وانياب اللبوء
7 له: جعل جفنى وحشة والتينة سخط(ا) تقشير(ا) قشّرها[5]
وألقى[6] حتى ابيضّوا قضبانها:

---

1) im mscr. אלוצוה. 2) im mscr. אבאיכום. 3) im cod. אסתיקצו. 4) im mscr.: ואבבי u. וולילי. 5) im cod. קסרהא. 6) im mscr. steht nur ואל, worauf sich eine kleine Lücke findet, die jedenfalls durch קי ausgefüllt werden muss.

قد فسّروا قوم לקצפה غمّ وقالوا نظيره קצף גדול על ישר׳
(2 Reg. 3, 27.) فى قصّة ויקח את בנו[1] הבכור אשר ימלוך
תחתיו (1. 1.) اراد به انّه عند ما احرق ملك مواب لابن
ملك ادوم: عند ذلك كان غمّ عظيم عند اسرائل ونحن
نمال[a] الى غير ذلك[2]

حرّجى مثل عاتق مشدودة المسح على زوج صبآها: 8
قُطِعَ קרבן מנחה والرشّ من بيت الله:[3] 9

زدة فى العبارة קרבן لانّه قال הכרת ولم يقول[4] הכרתה:

نُهِبَ الصحراء حزنت الادمة اذ نهب الدجن خزى 10
المسطار انقصف[5] الدهن: اخزوا يا اكّارين ولولوا يا 11
كرّامين على الحنطة والشعير اذ بار[6] حصاد الصحراء: الجفنة 12
خزيت والتينة انقصفت الرمّان مع النخل والتفّاح مع كلّ
شجر الصحراء يبسوا (وقيل يابسين صاروا) اذ خزى السرور
من بنى ادم: شدّوا المسوح واندبوا يا כהנים وولولوا يا خدم 13
المذبح[7] ادخلوا بيتوا بالمسوح يا خدم الاهى فان قد
امتنع من بيت الاهكم الهدية والمزاج: عدّوا صوم(ا)نادوا 14

---

1) im mscr. בני. 2) im mscr. אלי גיד גד דלך; über גד aber befindet sich ein Strich, ein Zeichen, dass das Wort falsch ist. 3) die Worte אָבְלוּ הַכֹּהֲנִים מְשָׁרְתֵי יְהוָֹה sind nicht übersetzt; sie würden lauten: وحزنوا الأئمّة خدم الله. 4) im mscr. יקל. 5) im mscr. אנקף. 6) oder: باد. 7) im mscr. אלמחבח. a) d. i. نُمَالُ fut. pass. der IV.

بالاعتكاف احشروا الشيوخ مع كلّ جلّاس الارض الى بيت
15 الله الهكم واصرخوا الى الربّ: وقولوا الغوث الى الله من
جهة هذا اليوم لان قريب يوم ربّ العالمين مثل الناهب
من الكافى يجيء:

قيل וכשד الكاف زائدة مثل כשלשים וששה (Jos. 7, 5.) ويريد
به שד משדי יבוא·

16 اليس حذى اعيننا انقطع القربن من بيت الاهنا مع
الفرح والطرب: سمّا القربن اكلا اذ هو مأكول النار: —

17 عثّت[1] المتفرّدات تحت مجارفهم استوحشت[2] الخزاين
انهدمت الاهراء اذ قد خزى الدجن:

فسّروا עבשו عثّوا من موضعه ليس له اشتقاق: وفسّروا פרדות
متفرّدات يعنى به قمح البذار الذى هو قمح متفرّد ليس
فيه زوان لان كان رسم الناس يبذروا الاجلّ من القمح:
وفسّروا גרפתיהם[3] تفسيرين احدها الانادر التى منها يجرف
القمح ويودا الى الصحراء: وفسّروا מַמְגֻרוֹת[4] اهراء من כמים
מגרים במורד (Micha 1, 4.)

18 ما ذا تنهّدت البهيمة وتحيّروا قطعان البقر اذ ليس لهم
رعى ايضا قطعان الغنم استوحشوا:

---

1) im mscr. עתת. 2) im mscr. folgt אלכאם, mit einem Strich über dem Worte, ein Zeichen, dass das Wort zu tilgen ist. 3) מגרפתידהם. 4) מַמְּגֻרוֹת.

فسّروا נְאשָׁמו مثل נשמו والאלף فيه زيادة:

19 اليك[1] يا ربّ العال[2] لان النار افنت مواطن البرارىّ ولهيب
20 شفشفت كل شجر الصحراء: ايضا بهائم الصحراء تعجّ اليك
اذ يبسوا غدرانات الماء ونار[3] افنت مواطن البرية:

Cap. II.

1 اضربوا السافور فى صيون وجلّبوا فى جبل قدس ثمّ يقلقون
كل جلّاس الارض فان قد جاء يوم ربّ العالمين ان مجيئه
2 قريبا: يوم ظلام وافل يوم غمام وضباب مثل الفجر مبسوط
على الجبال شعب كبير عظيم مثله لم يتكوّن من قديم
3 الزمان وبعده الى سنين جيل وجيل: قدّامه افنت النار
ووراءه تشفشف لهيب كجنان عدن الارض قدّامه ووراءه
4 برّية وحشة ولا يكن له فليتة: كمنظر الخيل منظره
5 وكما يحاضرون الفرسان كذاك يحاضرون: مثل صوت
المراكب[4] على رؤوس الجبال يرقصون[5] كصوت لهيب[6] النار
6 المفنية للقشّ مثل شعب عظيم:[7] من قبله يمخضون
الشعوب كلّ الوجوه قبضوا سخام الطنجير (ويقال القدور):
7 مثل الجبابرة يحاضرون مثل اناس الحرب يصعدون الى السور

1) hier fehlt دَعَوْتُ. 2) wohl العالمين. 3) im mscr. ונארא. 4) im mscr. אלמואכב ebenso Sach. 6, 2 ff. 5) im mscr. ירקסון. 6) im mscr. ליב. 7) hier sind die Worte עֹרְכֵי מִלְחָמָה nicht ausgedrückt.

8 وكلّ واحد فى طريقه يسيرون ولا يرتهنون سبلهم: والواحد
9 اخاه لا يدهقون الرجل فى محجّته يسيرون ووراء السلاح
يقعون ولا يطمعون: فى المدينة يفيضون فى السور يحاضرون
10 فى البيوت يصعدون وراء الكوّاء يدخلون كاللصّ: بين
يديه ارتجزت الارض واهتزت السماء والشمس والقمر اسودّوا
11 والكواكب حشرت سفَرها: والله رفع صوته بين يدى
جيشه اذ كثير هو جدّا عسكره[1] وان عظيم فاعل خطابه
12 ويوم الله يوم كبير مهوب جدّا ومن يطيق به: وايضا
الان قال ربّ العالمين ارجع الىّ بجميع قلوبكم وبالصوم
13 وبالبكاء والندب: وخرّقوا قلوبكم لا اثوابكم وارجعوا الى
الله ربّكم لانه رائف[2] رحيم وهو مهول الغَضب وكثير الفضل
14 ويصفح عن البليّة: مَن يعرف يرجع ويندم ويقول حتى
15 يصفح ويبقا وراءه بركة[3] ومزاج لله ربّكم: اضربوا بالبوق
16 فى صيون عدّوا الصوم نادوا بالانعكاف: احشروا الشعب
عدّوا الجوق اجـمـعـوا الشيوخ احشروا[4] الاطفال[5] ومرضعى
17 الثدايا يخرج الختن من خدره والعروس من جلتها: بين
الرواق والمذبح يبكوا الائمّة خدم الله ويقولوا اشفق يا

---

1) im mscr. עסרה. 2) im mscr. ראוף. 3) nach بركة fehlt هديّة. 4) im mscr. אחש. 5) im mscr. אלאטפל.

الله على قومك ولا تجعل نحلتك معيرة ليتسلّط[1] عليهم
الاحزاب لما ذا يقولون فى الشعوب اين ربّهم: وغار الله 18
لارضه وشفق على قومه: واجاب الله وقال لشعبه هوذا 19
انا باعث[2] اليكم الدجن والمسطار والدهن وتشبعون منه
ولا اجعلكم ايضا معيرة فى الاحزاب: والخراسانىّ ابعّد من 20
عليكم وادحوه الى ارض مفازة ووحشة مستقبلة الى البحر
الشرقىّ[3] ويصعد نتنه وتصعد جيفته لانه عظيم للفعل:
لا تخشى يا ادمة اطربى وافرحى ان الله قد عظم الفعال: 21
لا تخشى يا بهائم الصحراء فان قد كلأن[4] محاسن البرّ وان 22
الشجر حمل ثمره والتين والجفن اعطوا قوتهم: وبنى 23
صيون اطربوا وافرحوا بربّ العالمين ربّكم الذى اعطاكم
البكير للعدالة واحدر لكم المطر البكير واللقيس فى الشهر
الاول: فتمتلى البيادر من البرّ وتفيض المعاصر من 24
المسطار والدهن: واوفيكم السنين الذى أكل الجراد 25
الدبّاب واللحّاس والقضام جيشى العظيم الذى ارسلت
فيكم: وتأكلوا أكل(ا) وتشبعوا وتمدحوا اسم الله ربّكم 26

---

1) besser لتتسلّط. 2) im mscr. בַּאעַת. 3) hier sind die Worte וְסוֹפוֹ אֶל־הַיָּם הָאַחֲרוֹן .... nicht übersetzt; sie würden lauten: ومستاخرة الى البحر الغربىّ oder ومستبعدة. 4) im mscr. כְּלַן.

الذى عمل معكم العجائب ولا يخزوا شعبى[1] الى الدهر:
27 وتعلموا انّنى فيما بين بنى اسرائل انا وانا الله ربّكم
وليس غيرى ولا يخزوا[2] ابدا الدهر:

Cap. III.

1 ويكون بعد ذلك أُجرى بنبوّتى على جميع البشريين
ويتنبّوا بنيكم[3] وبناتكم شيوخكم ينظروا المنامات وشبابكم
2 يتنبّوا النبوّات: وايضا على العبيد وعلى الإماء اضب
3 نبوّتى: واجعل براهين فى السماء والارض دم(ا)[a] ونار(ا)
4 وعدالات الدخان: الشمس ينقلب ظلام(ا) والقمر دم(ا)
5 قبل يجىء[4] يوم الله العظيم المخوف: ويكون كل مَن يدعو
باسم الله يتخلّص لان فى جبل صيون ويروشلم تكون
فليتة كما وعد الله وفى الشريدين الذى سيكون الله
داعى بهم:

Cap. IV.

1 لان فى ذلك الزمان وفى ذلك الوقت الذى اردّ سبى يهوده
2 واليروشلم: واجمع كل الاحزاب واحدرهم الى مرج
يهوشفط واحاكمهم ثم بسبب شعبى ونحلتى اسرائل الذى

1) im mscr. עעבי. 2) im mscr. יוכזו; עַמִּי — (شعبى) ist nicht übersetzt. 3) بنوكم. 4) im mscr. folgt הׄם; das Zeichen über dem Worte zeigt an, dass es falsch ist. a) cd. דאם.

3 فرقوا (ويقال الذى بدّدوا) فى الاحزاب وقسموا ارضى: وعلى
شعبى كانوا يوقعوا القرعة ويعطوا الصبىّ فى جعل الزانية
والصبيّة باعوا بالخمر وشربوا:

قيل فى עמק יהושפט انّه גיא בן הנם ولهذا الموضع اسماء
كثيرة: עמק החרוץ: עמק רפאים: עמק המלך: גיא ההרגה
גיא בן הנם: واليه اشار بقوله כי ערוך מאתמול תָפתה:
(Jes. 30, 33.)

4 وايضا ايش كان لكم انتم مَع أمّتى[a] يا اهل صور وصيداء
وجميع نواحى فلسطين هل مكافأة انتم مكافئين[1] لى واذ
انتم اوليتمونى[2] القبيح خفيف(ا) سرعة اردّ مكافاتكم فى
5 رؤوسكم: الذى اخذتم فضّتى وذهبى ومتمنّياتى[3] الحسنة
6 ادخلتم الى هياكلكم: وبنى يهوده وبنى يروشلم بعتم
7 لاولاد اليونانيّين لكى تبعدوهم[4] من على تخمهم: هوذا
انا مثورهم من الموضع الذى بعثتموهم[5] الى ثَمّ وارّد
8 مكافاتكم فى رؤوسكم:[6] وابيع بنيكم وبناتكم على يد بنى
يهوده ويبيعوهم لاهل اليمن الى شعب بعيد ان الله
9 تواعد بهذه[7] المكافاة: نادوا هذه فيما بين الاحزاب
استعدّوا للحرب ثوروا الجبابرة[8] يدنون ويصعدون جميع

1) für مكافئون. 2) im mscr. אולותמוני. 3) im mscr. ומתמנאאתי. 4) im mscr. תבעד הם. 5) vielleicht بعثموهم. 6) im mscr. ist es geschrieben ראושכם. 7) wohl كهذه. 8) im mscr. אל...גבָרה. a) Pococke: لكم مع أمّتى انتم.

10 اصحاب الحرب: حطموا سككّكم لسيوف ومناقبكم لرماح
الضعيف يقول انا جبّار:

כתו يشتقّ من ואכת אתו טחון (Deut. 9, 21.) וכתתו חרבותם
(Jes. 2, 4.) אתיכם مثل לאתים (Jes. 2, 4.) ומזמרותיכם مثل
וכרת הזלזלים (Jes. 18, 5.):[1] החלש يشتقّ من ויחלש יהושע
(Ex. 17, 13.):

11 اثلموا (ويقال اسرعوا) وتعالوا يا جميع الاحزاب مستديرا
واجمعوا ثم حطيط(ا) [حطوط] حطّ الله جبابرتك:

فسّروا עושו اثلمة من موضعه[2] وقال قوم[3] ان עושו مقام חושו
وفسروا חושו اسرعوا הנחת هو امر مثل השמע امره ومصدره
واحد وجعلته من لغة الحطيط والقرار من נחתו בי ותנחת
עלי ידך: (Ps. 38, 3.)

12 يثوروا ويصعدو الاحزاب الى مرج المحاكمة لان ثَمّ اتجلّى
13 لمحاكمة جميع الاحزاب مستديرا: ارسلوا المنجل اذ قد
نضج المستحصد تعالوا انحدروا لان قد امتلئت المعصرة
14 وقد فاضوا المعاصر لان بليّتهم كثيرة: عساكر في مرج
القطع فان قريب يوم ربّ العالمين في مرج القطع:
15 16 الشمس والقمر اسودّوا والكواكب حشروا بسفرهم: والله من
صيون يزئر ومن دار السلام[4] يعلن صوته وتزلزل السماء
والارض وربّ العالمين يصير موضع كنّ لشعبه ومحصن

---

1) Es fehlt במזמרות, das in der citirten Stelle nach הזלזלים folgende Wort, auf das es hier ankommt. 2) im mscr. מצ̇עה. 3) im mscr. קומא. 4) im mscr. אלסלם.

لبنى اسرائل: وتعلمون انّنى الله ربّكم ساكن فى صيون 17
جبل قدسى وتصير يروشلم قدس(ا) واجنبيين[1] لا يعبروا
بها ابدا: ويكون فى ذلك الزمان تنطف الجبال عصير 18
الخمر والروابى تسرن لبنا وكل غدرانات يهوده يسيروا ماء
ومعين من بيت ربّ العالمين يخرج ويسقى وادى شطيم
(ويقال نهر الكفرين): مصر تصير لوحشة وبلد ادوم لبرّيّة 19
وحشة من جهه ظلم[2] بنى يهوده الذى سفكوا دم(ا) برئ(ا)
فى ارضهم: ويهوده للابد تعمر ويروشلم تعمر لجيل وجيل: 20
وابرى[3] من مطالبة دماءهم الذى الى الان لم أُبرى ووقار 21
الله ساكن فى صيون:

ברוך יי׳ לעולם אמן ואמן:

1) واجنبيّون. 2) im mscr. טלה. 3) وأبرأ.

Erklärung der kleinen Propheten.

II. Joel.

Cap. I.

Wort Gottes, welches Joel dem Sohne Phetuel wurde. 1
Höret diesen Befehl, o Greise, und merket auf, alle Bewoh- 2
ner der Erde! Ist solches in euern Tagen oder in der Zeit
eurer Väter geschehen? Ob (von) dem erzählet euern Kin- 3
dern und eure Kinder ihren Kindern und ihre Kinder dem
andern Geschlechte. Von dem, was die Abfressende übrig 4
gelassen, frisst die Heuschrecke, und von dem, was die Heu-
schrecke übrig gelassen, frisst die Kriechende, und von dem,
was die Kriechende übrig gelassen, frisst die Abnagende.[1]
Erwachet, Berauschte, und weinet und heulet all ihr Wein- 5
trinker über den Most, denn vertilgt ist er von eurem Munde
weg; denn ein Geschlecht zog (zieht) über mein Land herauf, 6
gross und ohne zu zählende Zahl; seine Zähne sind wie die
Zähne des Löwen und ein Gebiss der Löwinnen hat es. Es 7
macht meinen Weinstock wüste und meinen Feigenbaum zum

---

1) قضام vgl. Amos 4, 9. ist wie لحّاس wörtliche Uebersetzung von גָּזָם und חָסִיל, für dieses letztere braucht Saadja Jes. 33, 4. قضام und für חָסַל Deut. 28, 38. قضم. In der Deutung von יֶלֶק, das Saadja Ps. 105, 34. (Ewald: Beiträge p. 65.) دب übersetzt, stimmt unser Verf. mit dem Syrer; (ܪܚܫܐ ܩܡܨܐ „kriechende Heuschrecke“), der 1 Reg. 8, 37. mit ܩܡܨܐ חסיל wiedergiebt, weshalb in der arabischen Uebersetzung der engl. Polyglotte الدباب für الذباب zu lesen ist. — Wenn R. Tanchum hierzu bemerkt: هذه الاسماء كلها قد تكون لاصناف من الجراد وقد تكون مترادفة عليه „diese Namen alle bezeichnen Heuschreckenarten und sind synonyme Ausdrücke dafür;“ so hat er wohl Recht; auch Hitzig in s. Commentar zur St. ist dieser Ansicht.

Zorn; es schält ihn ab und wirft es hin, so dass weiss werden seine Zweige.

Einige haben [1] קְצָפָה „Trauer“ erklärt und gesagt, ihm sei (an Bedeutung) gleich קֶצֶף 2 Reg. 3, 27. In der Stelle (l. l.) וַיִּקַּח אֶת־בְּנוֹ הַבְּכוֹר אֲשֶׁר יִמְלֹךְ תַּחְתָּיו wolle er nämlich sagen: als der König von Moab den Sohn des Königs von Edom verbrannte, da war grosse Trauer in Israel. — Wir aber neigen uns einer andern (Erklärung) als dieser zu.

8 Schwöre [2] wie eine Jungfrau, die gegürtet ist mit dem
9 Sacke um den Gemahl ihrer Jugend. Vertilgt ist das Minchah-
opfer und (das Trankopfer) die libation [3] aus dem Hause
Gottes.

Ich habe in der Uebersetzung [4] קָרְבָּן hinzugefügt; denn es heisst הָכְרַת und nicht הָכְרְתָה.

10 Verwüstet ist das Feld; es trauert das Land; denn ver-
wüstet ist das Getreide; [5] beschämt der Most, dahin (ver-
11 welkt) [6] das Oel. Erröthet, o Landleute, heulet, o Winzer
um Weizen und Gerste; denn dahin ist des Feldes Ernte.
12 Der Weinstock steht beschämt, der Feigenbaum welk, [6] der
Granatapfelbaum mit der Palme und der Apfelbaum mit allen
Bäumen des Feldes sind trocken (man erklärt es: sie sind
trocken geworden); denn dahin ist [7] die Freude von den Men-

---

1) In dieser Bedeutung nehmen קְצָפָה das Targum: למפחת נפש „zur Aufwallung der Seele“; und Kimchi: (לזעם למארה „zum Zorn, zum Fluch“). 2) حرّج in der Bedeutung „schwören“ ist in den Lexic. nicht angegeben; cf. aber تحريج „Schwur“ Lev. 5, 1. Hos. 4, 2.; die Ableitung אֱלִי von אָלָה „schwören“ habe ich bei keinem Erklärer gefunden. 3) رشّ „aspersio“ wird ausser hier, Num. 4, 7. 28, 7. u. a. in dem Sinne von Trankopfer, Darbringung eines Trankopfers, gebraucht. 4) d. h. das verb. הָכְרַת erfordert ein subj. masc. gener., welches das zu ergänzende קָרְבָּן ist. 5) siehe zu Hos. 2, 10. 6) قصف in der VII., welche auch Saadja Jes. 24, 4. 7. (hier hat auch das mscr. انقَصَف und nicht انقصب) für אֻמְלַל braucht, hat jedenfalls auch die Bedeutung: „infirmus, flaccidus factus est.“ 7) خزى nimmt wie בוֹשׁ die weitere Bezeichnung: „zu

schenkindern. — Gürtet um den Sack (das grobe Gewand) 13
und weinet, o Priester, und heulet, o Diener des Altars, gehet hinein, und übernachtet im Sackgewande, o Diener meines Gottes; denn entzogen ist dem Hause eures Gottes Speis- und
Trankopfer.[1] — Bereitet[2] ein Fasten, rufet zusammen eine 14
religiöse Versammlung[3], versammelt die Greise mit allen Bewohnern der Erde zum Hause eures Gottes und schreiet zum
Herrn. Rufet Wehgeschrei[4] zu Gott wegen dieses Tages; 15
denn nahe ist der Tag des Herrn der Welten, wie die Verwüstung vom Allvermögenden kommt er.

Man meint, in וּכְשֹׁד sei כ überflüssig, wie in כִּשְׁלֹשִׁים Jos. 7, 5. und (der Prophet) wolle damit sagen: Verwüstung kommt vom Allmächtigen.[5]

Schanden werden, perditus est" an, wie es ja auch in der IV. bedeutet: perdidit. 1) Durch مزاج „Mischtrank, spec. Mischwein" übersetzt Saadja öfters נֶסֶךְ cf. Ex. 29, 40. Lev. 23, 37. Num. 28, 10. u. a.; مزاج brauchen nämlich diese Uebersetzer nicht im Sinne von Mischwein, sondern im weitern Sinne von Wein. 2) In den lex. hat عدّ nur in der IV. die Bedeutung paravit; Joel 2, 15. 16. sichern aber diese auch für die I.; R. Tanchum: اعدوا اياما للصيام. 3) R. Tanch.: نادوا بالاعتكاف لله. 4) Kimchi: אמרו אהה ואוי לזה היום שיבא „saget Ach und Wehe dem Tage, der da kommt." 5) Auch der Syrer drückt das כ in וּכְשֹׁד nicht aus.

1) Der Verf. sieht in V. 17 noch Verheerungen der Heuschrecken, eine Ansicht, die wir auch bei Kimchi ad l. antreffen, wo noch erwähnt ist, dass der Samen unter der Erde verfault und nicht aufgeht, und geht einiger auf, so fressen ihn die Heuschrecken, פְּרֻדוֹת versteht also auch dieser wie Parchon, Abulwalid, R. Tanchum von Samenkörnern; Abulwalid المبذورات oder الحبوب المبذورة للزراعة „gesonderte Körner zum Säen." R. Tanch.: الحبوب المعدودة للزراعة „Körner zur Saat bereitet." — مجرفة pl. مَجَارِف bedeutet, wie das Chald. מַגְרֵיפָה Syr. ܡܓܪܘܦܬܐ ܡܓܪܦܬܐ B. B. ܡܓܪܘܦܬܐ und das spätere Hebr. מגרפה cf. Dunasch's Kritik der Saadj. Uebersetzung des A. T. etc. p. 8. Nr. 25. „ein Geräth, womit etwas weggerafft wird,

16 Ist nicht vor unsern Augen das Opfer aus dem Hause unsers Gottes vernichtet nebst Freude und Heiterkeit?

Er nennt das Opfer אֹכֶל; denn es wird verzehrt vom Feuer.

17 Aufgezehrt wird (von der Heuschrecke) das Gesonderte (Ausgelesene) unter ihren Schaufeln, verödet sind die Vorrathshäuser, zu Grunde sind die Scheuern gerichtet, zu Schanden ist das Getreide.

Man erklärt עָבְשׁוּ sie verzehren nach seinem Zusammenhange; es hat keine Ableitung (keine Parallele). Man erklärt ferner פְּרֻדוֹת das Gesonderte, er meint damit den Samenweizen, welcher gesonderter (ausgelesener) Weizen ist, in dem kein Lolch ist; denn es ist Sitte bei den Menschen den besten Weizen zu säen. Man erklärt מֶגְרְפֹתֵיהֶם in zwei Bedeutungen, die eine ist: Tenne, von welcher der Weizen entfernt und auf das Feld gebracht wird. Man erklärt מַמְּגֻרוֹת Scheuern von מְגֻּרִים Micha 1, 4.[1]

---

dann Schaufel, ventilabrum“ cf. Lex. der engl. Polygl. s. v. جرف. Wenn Gesenius thesaurus s. v. גרף behauptet ܡܓܪܘܦܝܬܐ sei nach B. Bahlul gleich مِغْرَفَة, was auch in Bar Hebraei historia dynastiarum ed. Pococke Oxon. 1630 p. 336. vorkomme, so ist dies nicht ausgemacht; denn das Carschunische ܡܓܪܘܦܗ kann ماجرفة gelesen werden. — In dem Sinne von Schaufel oder Wurfschaufel hat der Verf. מֶגְרָפָה genommen, so dass der Sinn ist: Während der Weizen geworfelt wird, — auf diese Weise sonderte man die bessern Körner von den geringern — oder: während der Samenweizen zusammengeschaufelt wird, fressen ihn die Heuschrecken. Mit dieser Deutung weicht der Verf. von allen andern Erklärern ab; die meisten Rabbinen verstehen unter מֶגְרְפוֹת Erdschollen. Abulwal.: (Wasser)furchen, R. Tanchum: Furchen; jener sagt: es sind الخطوط التى يخطّها الزارع بالسكة بعد البذر „Linien, welche der Säemann mit der Pflugschaar (Egge) nach dem Säen zieht;“ dieser: الخطوط التى يحفرها المحراث التى كانها كسور فى الارض „Linien, welche der Pflug gräbt, als wären Brüche in dem Boden.“

1) Der Uebersetzer hat nach der äussern Aehnlichkeit מַמְּגֻרוֹת und מְגֻּרִים combinirt, ohne sich über den Stamm beider Rechenschaft gegeben zu haben, wie dies bei den ältern Exegeten der Fall ist.

Wie doch seufzt das Vieh, bestürzt irren die Rinder- 18
heerden umher; denn sie haben keine Weiden; auch die Schaf-
heerden sind vernichtet.

Man erklärt נֶאְשָׁמוּ wie נָשַׁמּוּ, das א des Wortes ist hinzugefügt.[1]

Zu dir o Herr der Welten rufe ich; denn Feuer ver- 19
derbt die Orte der Gefilde[2] und die Flamme verbrennt alle
Bäume des Feldes. Auch das Vieh des Feldes schreit zu 20
dir; denn es vertrocknen die Wasserteiche[3] und Feuer ver-
zehrt die Orte des Gefildes.

Cap. II.

Blaset in die Tuba[4] in Zion, erhebet ein Geschrei auf 1
dem heiligen Berge; dann werden zittern alle Bewohner der
Erde; denn es kommt schon der Tag des Herrn der Welten;
denn seine Ankunft ist nahe.[5] Ein Tag der Finsterniss und 2
des Dunkels,[6] ein Tag des Gewölkes und der Nacht; wie
Morgenroth auf den Bergen ausgebreitet ist, (breitet sich

---

1) d. h. נֶאְשָׁמוּ kommt von שָׁמֵם. Will man nicht נָשַׁמּוּ „sie sind verschmachtet" lesen, so muss נֶאְשַׁם „Strafe leiden" allgemeiner gefasst werden: „leiden."

2) So der Syrer: ܕܘܟܝܬܐ ܕܨܚܪܐ und das Targum.

3) Die Form غدرانة pl. غدرانات „stagnum" fehlt in den Lexic. Der Sing. findet sich Jes. 8, 7. (edit. Paul.), der Plur. hier und cap. 4, 18.

4) s. zu Hos. 5, 8. und Rödiger de origine p. 40 ff. u. 57.

5) cf. zur construct. Hos. 9, 7. Anm. 3.

6) Mit أفل ist אֲפֵלָה wiedergegeben Am. 5, 20. Zeph. 1, 15.; auch Saadja übersetzt אֹפֶל und אֲפֵלָה so, Exod. 10, 22. Deut. 28, 29. (nach dem mscr. Poc.); Jes. 8, 22. 29, 18. 59, 9. Iob 10, 32. Ps. 11, 2. und Ibn Gequatilia braucht Iob 3, 7. dies Wort für אפל (Ewald Beiträge p. 80.) Die Bedeutung Dunkel hat أفل nach den lexicc. nicht, obwohl sie nach أَفَلَ occidit sol, stella, defecit luna cf. Schultens zu Iob 3, 6., Gesenius thesaur. s. v. אָפֵל, ihm eigen sein könnte. Es ist daher anzunehmen, dass die Rabbinen sie aus dem Hebräischen für das Arabische adoptirt haben.

aus) eine mächtige grosse Schaar, der keine gleich war von
der frühsten Zeit her und nach ihr bis in die Jahre der fern-
3 sten Geschlechter (wird keine ihr gleich sein).[1] Vor ihm
verzehrt Feuer und nach ihm verbrennt Flamme. Wie ein
Garten Eden war das Land vor ihm und nach ihm ist es
4 eine öde Wüste, und keine Entrinnung[2] ist vor ihm. Wie
das Ansehen der Pferde ist sein Ansehen und wie Reiter
5 traben, so traben sie. Gleich rasselnden Wagen auf den
Gipfeln der Berge springen sie (lärmend), gleich der pras-
selnden Feuerflamme, welche Stoppel verzehrt, gleich einer
6 grossen Schaar. Vor ihm überkommt Schmerz[3] die Völker;
alle Gesichter nehmen an die Schwärze des Topfes. (Man
7 erklärt es: Töpfe).[4] Wie Helden laufen sie, wie Krieger
steigen sie auf die Mauer; jeder einzelne wandelt auf seinem
8 Wege und nicht verpfänden sie ihre Pfade.[5] Der eine drän-

---

1) So auch die arabische Uebersetzung der engl. Polygl.

2) فَلِيتَةٌ gleich dem verwandten פְּלֵיטָה evasio, residuum fehlt in Freytag's lex.; es kommt vor Gen. 45, 7. Exod. 10, 5. Jes. 37, 31. 32. (ed. Paul.) und in diesem cod. oft; ebenso ist فَلِيتٌ „qui evasit, reliquus“ bei Freytag nicht angegeben; s. Gen. 14, 13. Jes. 45, 20. (ed. P.) Obadj. 14. (in d. cod.) u. a.

3) Aehnlich nehmen חויל die alten Uebersetzer.

4) Der Syrer: ܟܠܗܘܢ ܐ̈ܦܐ ܢܐܟܡܢ ܐܝܟ ܐܘܟܡܐ ܕܩܕ̈ܪܐ „alle Gesichter werden schwarz gleich der Schwärze der Töpfe.“ פָּארוּר nahmen diese Erklärer, (LXX, Vulg., Targ., Kimchi, Raschi u. a. schliessen sich an) gleich פָּרוּר Num. 11, 8. „Topf“. Der Sinn soll wohl sein: Die Gesichter werden düster, trübe, traurig. 5) Der Verf. nimmt hier עָבַט in eben dem Sinne, den es Deut. 15, 6. 24, 10. hat. Der Sinn ist: Sie behalten jeder seinen Weg, leihen ihn nicht. R. Tanchum findet als Sinn: Sie zögern nicht auf ihren Wegen. Er bemerkt: مشتقّ من לעבוט עבוטו وهو الرهن لان الرهون محبوس معاق على قيمة فكاكة „Die Bedeutung von עבט ist von der, welche das Wort Deut. 24, 10. hat, herzuleiten, und es bedeutet verpfänden; denn das Verpfändete wird wie in Haft zurückbehalten bis zur Einlösung des Pfandes.“

get nicht den andern, jeder geht auf seinem Wege und hin-
ter den Waffen fallen sie und nicht wünschen sie es.[1] In 9
der Stadt breiten sie sich aus, auf die Mauer laufen sie, in
die Häuser steigen sie, hinter den Fenstern[2] dringen sie ein,
wie der Dieb. Vor ihm erdröhnt die Erde, und bebt der 10
Himmel, die Sonne und der Mond werden dunkel und die
Sterne ziehen zusammen ihr Licht. Gott erhebt seine Stimme 11
vor seinem Heere; denn sehr gross ist seine Schaar, denn
gross ist, der da ausführt sein Wort und der Tag Gottes ist
ein grosser, sehr furchtbarer Tag und wer wird über ihn
Macht haben.[3] Aber auch nun noch kehret zu mir, spricht 12
der Herr der Welten, mit all euren Herzen und mit Fasten,
Weinen und Klagen. Zerreisset eure Herzen und nicht eure 13
Kleider und kehret zu Gott eurem Herrn zurück, denn er
ist barmherzig, gnädig und er ist langmüthig[4] und gross an
Huld und wendet sich ab vom Unheil.[5] — Wer es erkennt, 14
kehre um und bereue (und man erklärt, so dass er verzeiht)
und hinter ihm bleibt zurück Segen und Trankopfer für Gott,
euren Herrn.[6] Blaset in die Trompete zu Zion, bereitet ein 15

---

1) Der Sinn scheint zu sein: durch die vorgehaltenen Waffen verwundet, rücken sie doch noch eine kurze Strecke weiter vor, und sterben.

2) Das ist möglich, wenn man sich die Fenster als Gitter denkt; sie kriechen an der Wand herauf und dringen durch die an dieselbe stossenden Oeffnungen ein.

3) Der Verf. confundirt die Bedeutungen von כּוּל und יְכוּל cf. zu Hos. 11, 4. Anm. 6. Die LXX deutet ähnlich: *καὶ τίς ἔσται ἱκανὸς αὐτῇ.*

4) Eigentlich langsam im Zorn cf. Jon. 4, 2.

5) Oder: verzeiht das Böse; بليّة braucht nämlich der Verf. auch in dem Sinne von Unheil, Böses, Uebel, was der Mensch anrichtet, cf. Cap. 4, 13.

6) Zu יָשׁוּב וְנִחָם sieht der Verf. nicht Gott, sondern den Menschen als Subject an und stimmt hierin mit dem Targum u. andern rabbin. Erklärern (Abendana, Salomo ben Melech). Die Vermeidung des Anthropopathismus mochte mit auf diese Erklärung einwirken. Zweifelhaft ist es, ob der Verf. das suffixum ܗ in ܒܬܪܗ auf den sich Bekehrenden oder auf den Heuschrecken-

16 Fasten, rufet zusammen eine religiöse Versammlung.[1] Ver-
sammelt das Volk, rüstet aus eine Versammlung,[2] bringt
zusammen die Greise, versammelt die Kinder und die Brüste
Säugenden; es gehe der Schwiegersohn aus seiner Kammer
17 und die Braut aus ihrem Gemach. Zwischen der Halle und
dem Altare weinen die Priester, die Diener Gottes, und
sprechen: Erbarme dich Gott[3] deines Volkes und mache dein
Besitzthum[4] nicht zum Hohn,[5] dass die Herrschaft über sie
haben[6] die Heiden; warum doch soll man unter den Heiden
18 sprechen: Wo ist ihr Herr? Es eifert Gott für sein Land
19 und erbarmet sich seines Volkes. Es antwortet Gott und spricht
zu seinem Volke: Sieh, ich sende euch Getreide, Most und
Oel, dass ihr euch daran sättiget und nicht mache ich euch
20 ferner zum Hohn unter den Heiden. Das Chorasanische[7]

---

schwarm bezieht, wenn gleich ich das erstere für das wahrscheinlichere halte. 1) cf. 1, 14.

2) جَوْقٌ „coetus, turma, congregatio," fehlt bei Freytag; cf. jedoch Lex. der engl. Polygl. und Exod. 12, 6. 16, 3. Lev. 4, 13. u. a.

3) Ebenso erklärt das Targum; Saadja übersetzt חול auch durch شفق cf. Gen. 45, 20. Deut. 7, 16. 13, 8. u. a.

4) نِحْلَةٌ auch Joel 4, 2. womit Saadja oft נַחֲלָה übersetzt hat, cf. Gen. 31, 14. Num. 18, 23. Jes. 54, 17. u. a. hat nach den Lex. die Bedeutung possessio nicht, wenn auch eine sehr verwandte. Es ist möglich, dass Saadja, wie auch sonst cf. zu Hos. 2, 10. das dem Hebräischen gleichklingende arabische Wort wählte und ihm die Bedeutung des hebr. zuertheilte.

5) مَعْيِرَةٌ opprobrium fehlt bei Freytag; cf. Lex. der engl. Polygl. u. Hos. 12, 15. Joel 2, 19. Zeph. 3, 18. u. a. in diesem cod.

6) Mit dieser Auffassung von מָשַׁל stimmen die alten Erklärer überein; dann muss לִמְשָׁל בָּם גּוֹיִם als nähere Erklärung zu dem vorhergehenden Worten אַל תִּתֵּן וג׳ genommen werden.

7) Dem Verfasser scheint auch Anstoss erregt zu haben, dass die Heuschrecken aus Norden gekommen seien; er lässt sie daher aus der nordöstlich gelegenen persischen Provinz Chorasan eingewandert sein.

vertreibe ich von euch[1] und treibe es in ein dürres und
ödes Land, den vorderen Theil in das östliche Meer [den
hintern Theil in das westliche] und es steigt sein Gestank
auf und sein Leichengeruch erhebt sich; denn es war
gross im Handeln. Nicht fürchte dich, o Land, frohlocke 21
und freue dich; denn Gott war gross im Handeln. Nicht 22
fürchtet euch, Thiere des Feldes, denn es sprossen (grün
werden)[2] die schönen Orte des Landes, der Baum trägt
seine Frucht, der Feigenbaum und Weinstock giebt seine
Kraft (Ertrag). Söhne Zions frohlocket und freuet euch über 23
den Herrn der Welten, euren Herrn, der euch giebt Früh-
regen nach dem rechten Maasse, und euch herabsendet Früh-
und Spätregen[3] im ersten Monat.[4] Voll sind die Tennen 24
von Getreide, überfliessen die Keltern[5] von Most und Oel.
Ich erstatte euch die Jahre, welche verzehrt die Heuschrecke, 25
die Kriechende, die Fressende und Abnagende, mein grosses
Heer, das ich unter euch gesendet habe. Essen sollt ihr 26
und euch sättigen und preisen den Namen Gottes, eures
Herrn, der an euch wunderbares gethan und nicht auf ewig
soll mein Volk erröthen (zu Schanden werden). Ihr sollt wis- 27
sen, dass ich unter den Söhnen Israels bin, ich, und ich bin
Gott, euer Herr und keiner ist ausser mir und nimmer sollen
sie (mein Volk) erröthen (zu Schanden werden) auf ewig.

---

1) من على Nachbildung von מֵעַל findet sich auch sonst in den arab. Uebersetzungen cf. Rödiger de indole et origine Arab. interpr. p. 50.

2) كلئ „germinavit“ fehlt in dieser Bedeutung in den lexic. cf. jedoch Gen. 1, 11.

3) siehe zu Hos. 6, 3. Anm. 2.

4) So das Targum: וּלְקִישָׁא בְּיַרְחָ נִיסָן „Spätregen im Monat Nisan“ und Raschi, der meint, dass der Frühregen, der im Monate Marchesvan fiel, hier mit dem Spätregen im Monate Nisan gefallen sei, weil die Israeliten erst im Nisan hätten säen können.

5) مَعَاصِر ist plur. von مَعْصَرَة cf. Haggai 2, 16.

Cap. III.

1 Es geschieht darnach, da giesse ich aus[1] meine Prophe-
tie über alle Menschen, und es prophezeien eure Söhne und
eure Töchter, eure Greise sehen Träume,[2] und eure Jüng-
2 linge prophezeien Prophetieen. Auch über die Knechte und
3 Mägde lasse ich ausströmen meine Prophetie.[3] Ich mache
Zeichen an Himmel und Erde, Blut und Feuer und der grade
4 in die Höhe steigende Rauch.[4] Die Sonne wandelt sich[5] in

---

1) جرى IV. in der Bedeutung; ausströmen lassen, ausgiessen, ist von Freytag im lex. nicht angeführt worden.

2) Auch die Bedeutung „prophetavit" für die V. von نَبَأَ und مَنَامَةٌ plur. منامات „Traum" fehlt bei Freitag; vgl. für beide das Lex. der engl. Polygl., in welchem mehrere Belegstellen angeführt sind.

3) Die Worte בַּיָּמִים הָהֵמָּה sind nicht übersetzt; sie müssten lauten في ذلك الزمان. Et ist möglich, dass sie der Verf. ausliess, weil er in V. 1. ويكون بعد ذلك schon die Zeitangabe für die Ereignisse in V. 2. ausgedrückt sah.

4) תִימְרוֹת עָשָׁן übersetzt das Targum, wie auch Parchon, Kimchi, R. Tanchum durch Rauchsäulen gleich עַמּוּד עָשָׁן Jud. 20, 40. — Der letztere bemerkt: اعمدة الدخان المرتفعة الذى يشبه العمود لتكاثفه وامتداده „aufsteigende Rauchsäulen, welcher der Säule gleicht nach seiner Dicke und Ausdehnung". Raschi fasst תמרות allgemeiner: זקיפות מעלה עשן בגובה „Erhebung, Aufsteigen des Rauches in die Höhe". Diese verallgemeinerte Bedeutung finden wir überhaupt im spätern Hebraismus, der von תמר ein verbum bildete תִּמֵּר. Talm. Joma 28 b. nämlich lesen wir: רבי אומר אינו דומה תימור של לבנה לתימור של חמה תימור של לבנה מתמר ועולה כמקל וכ׳ „Rabbi sagt: Nicht gleicht die Palme des Mondes der Palme der Sonne; die Palme des Mondes geht grade in die Höhe und steigt auf wie ein Stock". cf. Joma 38 a. Diese Bedeutung hat auch unserm Verf. vorgeschwebt, und er darnach תימרות erklärt das grade aufsteigende. In den lexicc. fehlt diese Bedeutung für عدالة, und ist nur iustum, aequum angegeben; aber dieses ist nur die auf die sittl. Verhältnisse übertragene und aus jener hervorgegangene. — Es ist daher nicht nöthig mit Pococke im comment. z. St. an der Richtigkeit von عدالات, das

Dunkel, der Mond in Blut, ehe der Tag Gottes kommt, der
grosse, der furchtbare. Und es geschieht, jeder, der ruft 5
den Namen Gottes, wird gerettet; denn auf dem Berge Zion
und in Jerusalem wird Rettung[1] sein, wie Gott verheissen,
und unter den Entronnenen (werden sein), welche Gott rufen
(nennen) wird.

Cap. IV.

Denn in dieser Zeit und in diesem Zeitraume da führe 1
ich zurück die Gefangenschaft Jehuda's und Jerusalems und 2
ich versammle alle Heiden und führe sie hinab ins Thal Je-
huschaphat und richte sie daselbst wegen meines Volkes und
meines Besitzthums Israel, welches sie zerstreut (man erklärt
es, welches sie vertheilt) unter die Heiden und mein Land
haben sie getheilt, und über mein Volk warfen sie das Loos 3
und gaben den Knaben hin als Preis für eine Hure und das
Mädchen verkauften sie um Wein und tranken.[2]

Man meint von עֵמֶק יְהוֹשָׁפָט dass es sei גֵּיא בֶן־הִנֹּם. Dieser Ort hat viele Namen: עֵמֶק הֶחָרוּץ Joel 4, 14. עֵמֶק רְפָאִים Jos. 15, 8. u. a. עֵמֶק־הַמֶּלֶךְ 2 Sam. 18, 18. גֵּיא הַהֲרֵגָה Jer. 7, 32. 19, 6. גֵּיא בֶן־הִנֹּם Jer. 19, 2. Auf dasselbe weist auch die Stelle: כי ערוך מאתמול תָפתה Jes. 30, 33.[3]

---

nur nach ihm bedeuten müsste: right or strait ascendings, zu zweifeln und es in ذى نخلات? „Palmbaum“ zu corrigiren.

5) Mit dem Accus. ist انقلب construirt: Exod. 7, 15. 17. Jes. 34, 9. (ed. P.) u. a.

1) cf. p. 16. Anm. 2.

2) Richtig bemerkt hierzu R. Tanchum: انّهم اباعوا اولاد ישראל الذى سبوهم واصرفوا اثمانهم فى لذّاتهم وشهواتهم البهيمية „sie verkauften die Kinder Israels, welche sie gefangen hatten, und verschwendeten ihren Preis in ihrem Vergnügen und thierischen Lust“.

3) Wenn der Verf. C. 4, 12. עֵמֶק יְהוֹשָׁפָט mit مرج المحاكمة wiedergiebt, so beweist dies, dass er יהושפט wie החרוץ 4, 14. als Appellativum genommen hat. Diese Auffassung halte ich hier besonders wegen der letzteren Bezeichnung für richtig; es ist das Thal des Gottesgerichts. — Durch die hier angegebenen

4 Was hattet ihr auch zu schaffen mit meinem Volke o
Volk von Tyrus und Sidon und alle Gegenden Palästina's.
Wollt ihr mir Vergeltung vergelten? und wenn ihr mir be-
zahlet (erweiset)[1] Schändliches, schnell, bald bringe ich eure
5 Vergeltungen auf euer Haupt zurück, die ihr nahmt mein
Silber uud mein Gold und meine schönen Kostbarkeiten in
6 eure Paläste brachtet. Die Söhne Juda's und die Söhne Je-
rusalems habt ihr den Söhnen der Griechen verkauft, um sie
7 zu entfernen aus ihren Grenzen. Siehe, ich wecke sie auf
von dem Orte, wohin ihr sie gesendet habt und bringe eure
8 Vergeltung auf eure Häupter zurück und verkaufe eure Söhne
und eure Töchter durch die Söhne Judas und sie verkaufen
sie dem Volke von Jemen[2] an ein fernes Volk; denn Gott
9 verhiess es gemäss dieser Vergeltung. Verkündet dies unter
den Heiden, rüstet euch zum Kriege, erweckt die Helden,
herbeikommen und heraufziehen sollen alle Kriegsleute. —
10 Schmiedet eure Pflugschaaren zu Schwertern, und eure Win-
zermesser[3] zu Lanzen! Der Schwache spreche: ich bin der
Starke.

כֹּתּוּ hat die Bedeutung, die וָאֶכֹּת Deut. 9, 21. und כִּתְּתוּ Jes. 2, 4. hat. אֶתֵּיכֶם ist gleich (in der Bedeutung) אִתִּים

Bezeichnungen (Talmud B. Erubin 19 a. werden dem Thale Hinnom 7, aber von den hier angeführten ganz verschiedene Namen beigelegt), wird das Thal Hinnom zu weit nach Westen ausgedehnt; עמק רפאים ist von Hinnom geschieden cf. Robinson I. p. 365 ff.; auch ע׳ המלך (sollte an Molech gedacht worden sein?) lässt sich als Bezeichnung für Thal Hinnom nicht nachweisen. Aben Esra zu Joel 4, 2. hält das letztere, welches nach ihm auch עֵמֶק בְּרָכָה 2 Chron. 20, 26. heisst, ebenfalls für identisch mit dem Thale Josaphat's.

1) So ist auch גמל von Saadja übersetzt. Gen. 50, 15. 17. Jes. 3, 9. 63, 7. u. a.

2) Der Verf. hat für שְׁבָאִים die zu seiner Zeit und auch heute noch gebräuchliche Benennung dieses Landstriches gesetzt; Saba nämlich lag im glücklichen Arabien, Jemen genannt.

3) مِنْقَبَةٌ plur. مَنَاقِبُ und مِنْقَبَاتٌ Micha 4, 3. in der Bedeutung Winzermesser fehlt im Lex.

Jes. 2, 4. und מַזְמֵרוֹת ist gleich מַזְמְרוֹת Jes. 18, 5. הַחַלָּשׁ kommt her von וַיַּחֲלֹשׁ Exod. 17, 13.[1]

Versammelt euch (man erklärt es: eilet) und ziehet herauf 11
all ihr Heiden rings umher, versammelt euch; dort führe herab, Gott, deine Helden.

Man erklärt עוּשׁוּ „versammelt euch“, nach seinem Zusammenhange.[2] Einer meint, dass עוּשׁוּ anstatt חוּשׁוּ stehe; man erklärt aber חוּשׁוּ „eilet“.[3] — הַנְחַת ist imper. wie הַשְׁמַע; der imper. und der infin. jenes sind eins; ich habe es übersetzt nach der Bedeutung herabführen[4] und niederlassen machen, nach וַתִּנְחַת und נִחֲתוּ Ps. 38, 3.

Erweckt mögen werden und heraufziehen die Heiden in 12
das Thal des Gerichtes; denn da sitze ich, um alle Heiden
zu richten ringsum. Leget die Sichel an, denn schon reif 13
ist, was sich ernten lässt;[5] auf, steiget hinab; denn schon
voll ist die Kelter, und schon fliessen über die Keltern; denn

1) Der Verf. hätte besser auf יֶחֱלַשׁ Hiob 14, 10. verwiesen.

2) Wenn Pococke im comment. zur St. אתלמו in אלתמו corrigirt, so hat er ohne Zweifel Recht. אלתמו aber ist اِلْتَئِمُوا „kommt zusammen, versammelt euch“ wie עוּשׁוּ auch der Syrer, das Targum, Parchon, Kimchi, Tanchum (الانجياش والاجتماع) u. a. erklären; אתלמו, was اِثْلِمُوا oder اِثَّلِمُوا zu lesen wäre, passt hier nicht, da ثَلَمَ „fregit“ wohl weder in der IV. noch VIII. die Bedeutung erupit, prorupit, welche hier in den Zusammenhang sich fügen würde, und welche die Vulgata עוּשׁוּ gegeben hat, erhalten kann. Für אתלמה in der Erklärung ist dann zu lesen: אלתמו اِلْتَئِمُوا.

3) So erklärt עוּשׁוּ Menahem im lex. s. v. עש u. Raschi.

4) Das nom. act. حطيط von حطّ fehlt in den lexicc.

5) cf. zu Hos. 6, 11. Aus dieser Stelle geht hervor, dass der Verf. קָצִיר hier von der Bestrafung versteht, welche die Heiden ringsum treffen wird; daher muss بليّة hier im activen Sinne genommen werden, die Bosheit der Heiden gegen das jüdische Volk.

14 ihr Unheil war gross. Heere[1] im Thale des Beschlusses;
denn nahe ist der Tag des Herrn der Welten im Thale des
15 Beschlusses.[2] Sonne und Mond werden dunkel und die Sterne
16 ziehen zusammen ihr Licht. Gott brüllet von Zion, und von
Jerusalem aus thut er kund seine Stimme, und es beben die
Himmel und die Erde; aber der Herr der Welten ist Schutz-
17 ort für sein Volk und Veste[3] für die Kinder Israel. Und
ihr sollt wissen, dass ich Gott, euer Herr, wohne auf Zion,
meinem heiligen Berge, und es wird Jerusalem heilig sein
18 und Fremde nicht mehr hineinkommen. Und es geschieht in
dieser Zeit, da werden träufeln die Berge Most des Weines
und die Hügel werden von Milch strömen und alle Bäche
Juda's von Wasser strömen und ein Quell wird vom Hause
des Herrn der Welten ausgehen und das Thal Sittim be-
19 wässern (man erklärt es Thal der Cypressen);[4] Egypten
wird zur Oede werden und das Land Edom zur öden Wüste
wegen des Unrechts gegen die Söhne Juda's, dass sie ver-
gossen haben unschuldig Blut in ihrem Lande. Juda aber
wird auf immer bleiben und Jerusalem auf Geschlecht und
Geschlecht. Und ich bin frei von der Ahndung ihres Blutes,
welches ich bis jetzt nicht frei sprach; die Herrlichkeit Got-
tes aber wohnet auf Zion.

Gepriesen sei Gott in Ewigkeit! Amen. Amen.

---

1) So erklärt הֲמוֹנִים auch das Targum u. a. 2) cf. C. 4, 3.

3) مُحْصَنٌ munitum, das Befestigte.

4) Hierzu führt Kimchi im comment. ad l. Saadja's Erklärung an: והגאון רב סעדיה ז״ל פירש נחל השטים הוא הירדן כי הירדן הוא קרוב למקום הנקרא שטים לפיכך סמכו אליו. Gaon R. Saadja erklärt: נחל השטים sei der Jordan; denn der Jordan sei dem Orte nahe, der Sittim heisse, darum haben sie ihn damit in Verbindung gebracht. كفرين glaube ich, ist das hebr. כְּפָרִים Cant. 4, 13., oder das chald. כְּפוֹרִין (Syr. ܟܘܦܪܐ). Eine solche Aufnahme hebr. oder chald. Wörter ins arabische ist ja bei den Rabbinen nichts ungewöhnliches; نهر الكفرين würde also lauten: „Cypressenthal" und diese Deutung mit der anderer älterer Erklärer übereinstimmen, die unter נחל השטים Akazienthal verstehen.

Grammatische Anmerkungen zu Hosea.

ברוך יי לעולם.

يجب أنْ نذكر الفاظ عويصة عبرتها فى هذا السفر ونورّى آشتقاقها وتصريفها فى الדקדוק ليقف عليها المتعلّم

הנני שך (Hos. 2, 8) يشتقّ من הסר משׂכתו (Jes. 5, 5) والامر منه שׂך مثل שוב שב קום קם: אתנה (Hos. 2, 14) مثل אתנן تفسيرهما واحد والنون الاول هو جوهرىّ والב هو مركّب وامّا אתנה فالה فيها مركّبة:

ותעד נז׳ (Hos. 2, 15) الامر منه עדה وهو ناقص الי[1] مثل ותעל ותעש:

מפתיה (Hos. 2, 16) اليוד فيه زايد الי:[2] ואכרה לי (Hos. 3, 2) يجوز ان يكون امره כּרה مثل נצר ואצרך (Jes. 42, 6) ويجوز ان يكون أمرهُ הכר من حيث انه חסר ولو كان ואכירה كان يكون أمرهُ הכיר بيود وهذا نظير ותחלינה (Gen. 41, 54) الذى امره החיל مثلهُ ואכרה:

ודמיתי אמך (Hos. 4, 5) الأمر منه דמה وهذه اللفظة اعنى דמה لها تفسيرين[3] الواحد يشبه مثل סב דמה לך דודי (Cant. 2, 17) والב سكوت ודמיתי[4] אמֶּךָ (Hos. 4, 5) أُسْكِتُ امّك:

אָהבו הֵבו (4, 18) הבו أمره הָבֵה יחיד הבו جمع הֵבָה[5] فذاك הבו غير الجمع مثل זרו את יהודה (Sach. 2, 2. 4): צרר רוח

---

1) im mscr.: הר. 2) ist zu streichen. 3) für تفسيران
4) cod. ודמותי 5) l. יחיד הֶבָה جمع הבו

(4,19) هذه اللغة تفسيرين ضِيق وصَرّ وعبرتها صرّ مثل צררות בשמלתם (Exod. 12, 34) وأمره צרור مثل שמור שָׁמַר:

ירצחו שכמה (6, 9) الهى فيه[1] زايد وهو שכם وتصريفه שכמי שכמו אם לא על שכמי אשאנו: (Hiob 31, 36)

שערוריה (Keri c. 6, 10) اليود فيه زايد مثل הומיה בוכיה وانّما هو שערורה ويجوز ان يكون اصلين[2] שערורה ושערוריה:

בערה מאפה (Hos. 7, 4) الهى فيه زايد لان الوقف على العين ولو كان בערה كان يكون مونث(ا) فلذلك فسّرته مشتعل ولم افسره مشتعلة: החלו שרים (Hos. 7, 5) الامر منه החלה فلذلك فسرته امرضوا ولم افسّرهو[3] مرضوا ويريد به امرضوا الرؤساء للملك:

איסירם (Hos 7, 12) تفسيره أوّدبهم وامره אַיְסֵר مثل השמד يجىء منه אשמידם

יתגוררו (7, 14) تفسيره يتجاوروا مثل הגם על האלמנה אשר אני מגרר[4] עמה (1 Reg. 17, 20) وأمره התגורר:

ישובו לא על (7, 16) تفسيره عَالِى مثل הוקם עָל (2 Sam. 23, 1) وقيل انه منفوع وهو اسم مشتقّ והועיל לא יועילו: (Jer. 23, .32).

גפן בוקק (10, 1) هو امر فى غيره نظير הנה יי׳ בוקק הארץ (Jes. 24, 1) لذلك فسّرته بَوره العدو[5] ولم افسّره باير:

---

1) Cod. فى 2) اصلان 3) l. افسّره 4) l. מתגורר

5) Nach Herrn Professor Fleischer ist zu lesen: بورة العَدْى cf. die Erklärung zur Stelle.

חלק לבם (10, 2) هو امر فى غيره نظير אשר חלק יי׳ אלהיך אתם (Deut. 4, 19): لذلك فسّرته قسمهم قلبهم ولم افسره انقسم قلبهم

יערוף מזבחותם: (10, 2) هذه اللغة لها تفسيرين الواحد ادرار مثل יערף כמטר לקחי (Deut. 32, 2) יערפו טל (Deut. 33, 28)[1] اقفى مثل וערפו שם את העגלה (Deut. 21, 4) וערפתו: (Exod. 34, 20; 13, 13.):

שְׁכֶן[a] שמרון (Hos. 10, 5) هو اسم סָמוּך والמוכרת مثل זקן זקן وله تفسيرين احدها جار مثل על כל שכני הרעים (Jer. 12, 14) والب يفسر ساكن مثل שוכן ولكن שכן هو اسم من امر ושכן اسم لا من امر مثل אָהֵב:[2]

בָּשְׁנָה אפר׳ יקח 10, 6 فسّروه خزى والنون فيه زايد مثل שבענה בנים (Job 42, 13) ويجوز ان يكون اسم براسه:

נִדְמֶה שומרון (10, 7) يجوز ان يفسّر منبكم ويجوز ان يفسّر مشبه وهو اسم مذكر والاسم المؤنث منه נדמה وامره הַדְמֵה (sic) وعبر المذكر נדמה وعبر المؤنث נדמתה:

כקצף על פני מים 10, 7 فسّروه مثل الزبد من موضعه وليس له اشتقاق:

עונותם: (10, 10) فرازه[3] עונה وهو اسم للمعنية وللمعنية[4] ג اسماء فى العبرانىّ מענה مثل כבחצי מענה (ketib) (1 Sam. 14, 14) מענית مثل قوله האריכו למעניתם: (Ps. 129, 3 Keri) ועונה:

---

1) Hier fehlt die andere ואלב׳ 2) Es soll wohl heissen: ولكن שכן هو اسم من امر مثل אָהֵב وשכן اسم لا من امر.

3) l. فراده. a) l. שְׁכַן 4) im cod. וללמענדה

אהבתי לדוש 10, 11 ال יוד فيه زايد وتفسيره مُحِبّة كنت [1]
وقيل محبّتي ويكون ال יוד في موضعه:

נדמה נדמה (10, 15) مصدر مثل נכסף נכספתה: (Gen. 31, 30)

תרגלתי (11, 3) الأمر منه תרגל وعبره תרגל:

וקחם (11, 3) هو اسم تفسيره اخذهم وليس هو عبر.

לאיהם (לחיהם l.) (11, 4) تفسيره طراوتهم مثل עץ לח (Ez. 17, 24)
ولو كان تفسيره خدّيهم لكان לחייהם:

ואט (11, 4) أمره הטה مثل ואף אותך (Ex. 9, 15) أمره הכה
وهو ناقص הי:

אוכיל (11, 4) امره הוכל:

אלות שוא (10, 4) تفسيره حرج [2] اسم רבים وفراده אלה مثل
שנה:

כרת ברית (10, 4) هو مصدر وأمره כרות مثل שמור:

וחלה חרב (11, 6) امره חול مثل ושבה לאתננה (Jes. 23, 17)
أمره שובי:

ועמי תלאים: (11, 7) أمره תלא مثل קרא קרואים والתו فيه
جوهريّة ولذلك عبرته معلّقين [3] ولم اعبره عاجزين [3] נחומי
(11, 8) هو من اسم فراده נחום مثل בכור:

תלאובת (13, 5) هو اسم רבים وفراده תלאובה وهي فريدة في
المקרא:

קָטָבְךָ (13, 14) هو من اسم קֶטֶב:

סגר לבם (13, 8) يحتمل ان يكون اسم للشحم الذي على
القلب ويحتمل انّه مصدر ويفسَّر اغلاق قلوبهم (cf. Jes. 22, 22).

במשבר בנים (13, 13) اسم مثل כי באו בנים עד משבר
(Jes. 37, 3; 2 Reg. 19, 3).

---

1) l. كانت 2) im mscr. קרג.. 3) عاجزون — معلقون

אהי דבריך (13, 14) فرادة דבר مثل קבר קבריך:
יפריא (13,15) امرة הפרא مثل כעת במרום תמריא (Iob 39, 18)
أمرة המרא יפליא امّا[1] مصدرة[2] كلّ فعلة او امرها באלף ولة
اصل اخر يكون أمرة בהי.

Grammatische Erklärungen.[3]

Gepriesen sei Gott in Ewigkeit.

Wir müssen die Worte des Buches erwähnen, deren Erklärung schwierig ist, wie ihre Ableitung und ihre Flexion in der Grammatik erläutern, damit der Lernende sie merke.

---

1) im mscr. ימא   2) es ist wohl zu lesen مصدر.

3) Die grammatischen Erläuterungen lassen uns erkennen, wie die Kenntniss der hebräischen Grammatik im Anfange des 11. Jahrhunderts — denn um das Jahr 1000, glaube ich, ist diese Uebersetzung abgefasst — beschaffen war, wie rüstig man unter den rabbanitischen Juden weiter förderte, was die Karäer begonnen und wozu sie hauptsächlich den Anstoss gegeben hatten. Trotzdem man nun aber schon Jahrhunderte darauf das Augenmerk gerichtet, verräth auch unser Verf. noch sehr den Anfänger, doch der schwierige Anfang ist schon überwunden, und das 11. Jahrhundert mit seinem Jehuda Chajug und Abulwalid macht grosse Fortschritte, dringt tiefer in das innere Wesen der hebräischen Grammatik ein. Grosse Schwierigkeiten bereiteten den ältern Exegeten und Grammatikern die Wurzeln mit schwachen Buchstaben und ן, da sie nicht erkannten, dass dieselben sich in der Flexion verwandeln oder gar abgeworfen werden; sie rechneten daher diese, wie ich zu Hos. 11, 4. schon bemerkt habe, gar nicht zu den Wurzelbuchstaben, wodurch mehrere Wurzeln in einem Stamme vereinigt und unter einander vermischt wurden. Dies werden wir hier öfters kennen lernen, obwohl der Verf. darin schon etwas klarer sieht, wie er auch für die Formen יַפְרִיא, יַפְ־ה und ähnliche eine doppelte Wurzel פָּרָא und פָּרָה erkennt cf. hierzu Cap. 13, 15. — Auffallend ist, dass die Uebersetzung zuweilen mit der grammatischen Erklärung nicht übereinstimmt cf. Cap. 7, 16. 10, 1. 2. u. a. Wahrscheinlich tragen Abschreiber die Schuld, welche die Uebersetzung corrigirten, die Anmerkungen aber nicht; denn dass der Verf. in der Uebersetzung etwa Saadja genau gefolgt wäre, aber anders erklärt hatte, ist mir eine zu bedenkliche Behauptung.

שַׁךְ 2, 8. ist abzuleiten von מְשֻׂכָּתוֹ [1] Jes. 5, 5. und der Imperativ davon heisst שֻׂךְ wie er שׁוּב von שָׁב, קוּם von קָם lautet. [2]

אֶתְנָה 2, 14. ist gleich אֶתְנַן, die Bedeutung von beiden ist eine, das erste ן (in אתנן) gehört zur Wurzel, [3] das zweite ist hinzugefügt; was aber אֶתְנָה anlangt, so ist bei ihm das ה hinzugefügt.

וַתַּעַד 2, 15. Der Imperativ davon lautet עֲדֵה und He (in ותעד) ist apocopirt (fut. apoc.) wie in וַתַּעַל, וַתַּעַשׂ.

מְפַתֶּיהָ 2, 16. Das י daran ist überflüssig. [4]

וָאֶכְּרֶהָ 3, 2. Der Imper. kann sein נְכֹר wie er נְצֹר lautet von וְאֶצָּרְךָ (נָצַר) Jes. 42, 6.; es kann aber auch der Imper. davon lauten הַכֵּר, weil es (ואכרה) nämlich defectiv ist. Stände וָאַכִּירֶהָ, so würde der Imper. davon lauten הַכִּיר mit Jod; dies wäre dann gleich וַתְּחִלֶּינָה Gen. 41, 54., dessen Imperativ ist הָחִיל, ihm ist gleich וָאֶכְּרֶהָ. [5]

---

1) Wir finden häufig, dass in den Commentaren älterer rabbinischer Erklärer gesagt ist, diese oder jene Verbalform sei von dem oder jenem Substant. abzuleiten. Damit wollen sie aber meistentheils nur die Bedeutung des Zeitwortes erweisen, obwohl daneben auch die Wurzel, von der das Subst. gebildet ist, berücksichtigt wird, cf. Saadja's Erklärung zu Ps. 68. ed. Haneberg und Ewald's Beiträge.

2) Er nimmt den Imperativ als Wurzel an, was wir auch bei Jephet, Abrah. Daud u. a. finden cf. Munk Notice sur Abou'l-Walid p. 21.

3) جَوْهَرِىّ bedeutet wurzelhaft, zur Wurzel gehörig cf. Munk l. l. p. 17. hier Cap. 11, 7.

4) Der ursprüngliche Consonant י, der am Ende der verba ל"ה sonst ה wird, hat sich vor dem suff. erhalten; cf. Gesenius Lehrgeb. p. 433.

5) Der Verf. will, wie Aben-Esra u. A. — vielleicht haben auch die Punctatoren so gedacht — אֶכְּרֶהָ von נָכַר ableiten, wonach auch übersetzt ist. Daneben ist er aber auch der Ansicht, dass אכרה das verkürzte futur. Hiphil von der Wurzel כור sein könne. Dass dann nicht וָאַכִּרֶהָ punktirt sein dürfte, tsört ihn nicht, wie auch das Dagesch forte im ל des Wortes תְּחִלֶּינָה ihn nicht hindert, es von חול statt von חָלַל abzuleiten, siehe p. 29. Anm. 3.

וְדָמִיתִי 4, 5. Der Imper. davon ist דְּמֵה. Dieses Wort, nämlich דָּמָה hat zwei Bedeutungen; die eine ist: „er gleicht“, in welcher Bedeutung דְּמֵה Cant. 2, 17. gebraucht ist, die andere ist „schweigen“, was es Hos. 4, 5. bedeutet: „ich bringe deine Mutter zum Schweigen“.

הֵבוּ 4, 18. Der imper. davon lautet הָבָה, der Singular (von הֵבוּ) ist הֵבָה, der Plur. הֵבוּ. Dieses הֵבוּ nun ist (3. Pers.) plur. des Praet. wie זֵרוּ Sach. 2, 2. 4.[1]

צָרַר 4, 19. Dieses Wort hat zwei Bedeutungen: „es ist Angst“ und „er hat gebunden“ und ich habe es erklärt: „er hat gebunden“ wie צְרֻרֹת Exod. 12, 34.[2] Der Imperativ davon lautet צָרוֹר, wie שָׁמוֹר von שָׁמַר.[3]

שִׁכְמָה 6, 9. Das ה an ihm ist überflüssig und es heisst שְׁכֶם; mit Suffixen verbunden lautet es שִׁכְמִי, שִׁכְמוֹ; so kommt שִׁכְמִי Iob. 31, 36. vor.

שַׁעֲרוּרִיָּה 6, 10. (Keri). Das י an ihm ist überflüssig, wie in הוֹמִיָּה Prov. 9, 13.; בּוֹכִיָּה Thren. 1, 16., und es heisst nur שַׁעֲרוּרָה; es können jedoch zwei Grundformen sein: שַׁעֲרוּרָה und שַׁעֲרוּרִיָּה.

בֹּעֵרָה 7, 4. Das ה an ihm ist überflüssig, denn der Ton ist auf ע (penultima), und wenn es lautete בֹּעֵרָה (mit dem Tone auf ultima) so wäre es Partic. fem. gen.; deshalb habe ich es erklärt: accensus, und nicht: accensa.[4]

---

1) Ganz ebenso denkt über הֵבוּ auch Abrabanel, und verweist auch auf זֵרוּ im Commentar z. Stelle cf. auch Hieronymus z. St. — הָבָה ist Imper. Piel, statt הַבֵּה, הֵבָה 3. Pers. Praet. Piel statt הִבָּה und הֵבוּ 3. Pers. Plur. Praet. Piel statt הִבּוּ. Der Verf. glaubte, dass in ב das Dagesch forte ebenso ausgefallen, und deshalb der vorhergehende Vocal verlängert worden sei, wie dies bei ר in זֵרוּ der Fall ist.

2) Auch hier ist צְרֻרֹת nur angeführt, um die Bedeutung „binden“ für צָרַר zu beweisen.

3) Der Verfasser nahm צָרוֹר Num. 25, 17., wie שָׁמוֹר Deut. 5, 12. 16, 1. u. a., welche Infinitive an den Stellen imperative Bedeutung haben, als Imperat. Dieser Ansicht sind viele ältere Grammatiker cf. Gesen. Lehrgeb. p. 271.

4) Dasselbe bemerkt über בֹּעֵרָה auch Kimchi und Abrabanel z. St. Schon bei Dunasch cf. seine Kritik der Saadj. Uebersetzung des A. T. p. 23. Nr. 87. finden wir die Ansicht, dass

הֶחֱלוּ 7, 5. Der Imper. davon ist הַחֲלֵה, deshalb habe ich es erklärt: „sie machen krank“, und nicht habe ich es erklärt: „sie sind krank“; der Sinn ist: es machen die Fürsten den König [1] krank.

אַיְסִרֵם 7, 12. Die Erklärung davon ist: „ich züchtige sie“; der Imper. dieser Form lautet: אַיְסֵר, wie הַשְׁמֵד Deut. 33, 27., von welchem kommt אַשְׁמִידֵם. [2]

יִתְגּוֹרְרוּ 7, 14. Die Erklärung davon ist: „sie weilen“, was מִתְגּוֹרֵר 1 Reg. 17, 20. bedeutet; der Imper. dazu lautet הִתְגּוֹרֵר.

עָל 7, 16. Die Bedeutung desselben ist hoch, was עָל bedeutet 2 Sam. 23, 1. Andere glauben, dass es bedeute: Nutzen, und dass es ein nomen sei, welches abgeleitet ist von יָעַל Jer. 23, 32. [3]

בּוֹקֵק 10, 1. Es ist verbum transit., wie בּוֹקֵק Jes. 24, 1; deshalb habe ich es erklärt: „Unkultur des Fruchtlandes“, und nicht habe ich es erklärt: verdorben. [4]

ָה— als Endung der nomina und adjectiva, wenn es den Ton nicht habe, nur paragogische, keineswegs femininelle sei; cf. dagegen Ges. hebr. Gr. ed. Rödiger §. 79. und Olshausen: Lehrb. §. 133. 1) Zu مرضوا c. ل cf. de Sacy Gr. 2. Aufl. II. p. 116.

2) Der Imper. איסר soll Imper. Hifil sein und ist אַיְסֵר zu punctiren. Ist dies nicht ein Fehler und הַיְסֵר zu schreiben, so bildete er diesen auf chaldäische Weise mit א statt mit ה, wie der infin. abs. אַשְׁכֵּים Jer. 25, 3. und אַבְרֵךְ Gen. 41, 43., was viele cf. Buxtorf thesaurus p. 134. für den Imperat. halten, gebildet ist; s. Gesenius Lehrgeb. p. 319. Olshausen §. 191 g. — Aben-Esra z. St. bringt als analogon zu אַיְסִרֵם, in dem das י der Wurzel יָסַר geblieben und nicht in ו verwandelt worden sei, יֵישִׁירוּ Prov. 4, 25. bei.

3) Nach der letztern Erklär. ist auch übersetzt; jedoch findet sich ein Subst. solcher Form von einem Verb. פ"י nicht gebildet.

4) Herr Prof. Fleischer hat die Güte gehabt mir hierüber Folgendes mitzutheilen: „Der Uebers. meint בָּקַק sei an und für sich intransitiv und bedeute, von einem Lande oder Felde gesagt, unbebaut und unfruchtbar, hier aber stehe es uneigentlich so, dass es امر فى غيره darstelle, d. h. dass der in dem Verbalnomen liegende Praedicatsbegriff nicht auf den Weinstock selbst, sondern auf das Land, wo er stehe, zu beziehen sei, ähnlich, wie dasselbe Wort Jes. 24, 1. von Gott gesagt geradezu transitiv

חָלַק 10, 2. Ist verbum transit., wie חלק Deut. 4, 19; deshalb habe ich es erklärt: es hat sie getheilt ihr Herz und nicht habe ich es erklärt: getheilt ist ihr Herz.[1]

יַעֲרוֹף 10, 2. Dieses Wort hat zwei Bedeutungen; die eine ist: träufeln wie יַעֲרֹף Deut. 32, 2. und יַעַרְפוּ Deut. 33, 28 gebraucht ist; die andere ist: er hieb in das Genick was עָרְפוּ Deut. 21, 4. bedeutet.[2]

שְׁכֵן 10, 5.[3] Es ist ein nomen (partic.) im stat. constr. — Der stat. absol. heisst שָׁכֵן wie זְקַן (stat. constr.) זָקֵן (stat. abs.); es hat zwei Bedeutungen, die eine ist: Nachbar, welche Bedeutung das Wort hat Jer. 12, 14.; in der anderen bedeutet es Bewohner, wie שׁוֹכֵן. Allein שְׁכֵן ist ein nomen (particip.) von einem imperat. (von einem verb. abgeleitet) wie

---

stehe, so dass es הארץ zum Object bekomme. Desswegen habe er nicht بائر incultus, sondern بورة العَذى (so ist בורה אלעדו jedenfalls zu lesen) **Uncultur des Fruchtlandes**, d. h. **Ursache der Uncultur desselben** übersetzt. Liest man بائرُ العذى, so ist dies uneigentlich Genitivanziehung: **ein Weinstock uncultivirt, was das Fruchtland betrifft.** Dem Ausdrucke هو امر في غيره entspricht zunächst بائرُ العذى, weil dadurch der Praedicatsbegriff einfach in etwas Anderes verlegt wird, wie wenn man sagt هو طويلُ اللحيةِ d. i. لحيتُهُ طويلةٌ. Das بورة العذى hingegen sagt mehr: es stellt den Weinstock noch als Ursache der Uncultur des Fruchtbodens dar." Jes. 24, 1. ist in diesem Cod. so übersetzt: هوذا الله مبوّر الارض مخلقها ويعوّج وجهها ويبدّد سكانها.

1) Die letztere Erklärung findet sich in der Uebersetzung.

2) R. Tanchum erklärt יַעֲרֹף: يهدم ويخرب تشبيها بضرب القفا الذي يهدم الجسم „er wird zerstören und vernichten; es vergleichend mit dem Schlagen in das Genick, was den Körper vernichtet".

3) Vor dieses Wort gehören die Bemerkungen über אֱלוֹת 10, 4. und כָּרֹת l. l., die sich etwas weiter unten finden.

אֹהֵב und שָׁכֵן ist ein Nomen, welches nicht von einem Imperativus abgeleitet werden kann.

בָּשְׁנָה 10, 6. erklärt man Scham und das ן an ihm ist überflüssig wie in שִׁבְעָנָה Iob 42, 13;[1] es ist jedoch möglich, dass es ein nomen für sich (selbständig) ist.

נִדְמֶה 10, 7. Kann bedeuten: „einer, der zum Schweigen gebracht worden ist“ und es kann bedeuten: „einer, der ähnlich gemacht ist“; es ist Part. masc. gen. und das Part. fem. gen. davon lautet: נִדְמָה und der Imperat. davon הִדָּמֵה,[2] das Praeter. masc. gen. נִדְמָה, das Praet. fem. gen. נִדְמְתָה.

כְּקֶצֶף 10, 7. Man erklärt es wie Spreu nach seinem Orte, und es hat keine Ableitung.[3]

עוֹנוֹתָם 10, 10. (Keri). Der Sing. lautet עוֹנָה, und es ist ein Nomen für Furche, und für Furche giebt es drei Nomina im Hebr. מַעֲנָה, wie es sich findet 1 Sam. 14, 14. (Chetib) מַעֲנִית, wie es vorkommt Ps. 129, 3. (Keri) und עוֹנָה an unsrer Stelle.[4]

אֹהַבְתִּי 10, 11. Das Jod an ihm ist überflüssig und seine Erklärung ist: es liebte (Ephraim);[5] andere erklären: das mich liebt und das Jod wäre an seiner Stelle.

---

1) Aben-Esra bemerkt dasselbe über בָּשְׁנָה. — בשנה בתוספת הנו"ן כמו שבענה בנים: d. i. בשנה ist mit Hinzufügung eines ן gebildet, wie שִׁבְעָנָה Iob 42, 13. — Menahem im Lex. s. v. בשן: בשנה ענין בשת ויתכן להיות הנו"ן תוספת במלה כיתר הנוני"ן d. i. בָּשְׁנָה bedeutet Scham; es kann das ן am Worte hinzugefügt sein wie ן auch in andern Fällen. cf. auch Parchon, Kimchi s. v. siehe über das Wort selbst Ewald §. 163 f. Olshausen p. 403.

2) Patach unter ה im mscr. ist Fehler eines Abschreibers und die Form war ursprünglich geschrieben הִדָּמֵה; das Dagesch forte ist in den codd. gewöhnlich weggelassen, und Segol und Zere öfter in Schriften, die von spanischen, portugiesischen und nordafrikanischen Juden verfasst oder von solchen abgeschrieben sind, verwechselt; cf. Dunasch's Kritik der Saadj. Uebers. des A. T. Vorrede p. VIII.

3) d. h. nach dem Zusammenhange giebt man קֶצֶף die Bedeutung: „Spreu.“ cf. die Erklärung zu Joel 1, 17. in diesem Codex. 4) cf. die Erklärung z. St.

5) Eben so denkt Kimchi im Commentar z. St. über die

נִדְמֹה 10, 15. ist Infin., wie נִכְסֹף Gen. 31, 30.

תִּרְגַּלְתִּי 11, 3. Der Imper. davon lautet: תַּרְגֵּל und das Praeter. תִּרְגֵּל.[1]

וְקָחָם (11, 3.), es ist Nomen (Partic.) die Erklärung davon ist: sie nehmend und nicht ist es Praeter.[2]

לְחָיֵהֶם 11, 4. Die Erklärung davon ist: ihre Frische, wie לַח gebraucht ist Exod. 17, 24.; und wenn es zu erklären wäre: „ihre Wangen“, so müsste die Form lauten: לְחָיֵיהֶם.

וָאַט 11, 4. Der Imper. zu dieser Form lautet הַטֵּה, wie von וָאַךְ Exod. 9, 15. der Imperat. lautet הַכֵּה und es ist ה apocopirt.

אוֹכִיל 11, 4. Der Imperat. davon lautet: הוֹכֵל.

אָלוֹת 10, 4. Die Erklärung davon ist Schwören; es ist ein Nomen im Plur., und der Sing. dazu lautet: אָלָה wie שָׁנָה.

כָּרֹת 10, 4. Es ist Infin. und der Imper. davon ist כְּרוֹת wie שְׁמוֹר.[3]

וְחָלָה 11, 6. Der Imperat. dazu lautet: חוּל wie von וְשָׁבָה Jes. 23, 17. der Imper. lautet: שׁוּבִי Gen. 16, 9. u. ö.[4]

תְּלֻאִים 11, 7. Der Imperat. davon heisst תְּלָא, wie er קְרָא lautet von קְרֻאִים 2 Sam. 15, 11.; das ת jenes Wortes gehört zur Wurzel, deshalb habe ich es übersetzt: „die nach-

---

Form: אוהבתי כמו אוהבת והיו״ד נוספת כי המלה מלעיל: „אֹהַבְתִּי ist gleich אֹהֶבֶת, das י ist hinzugefügt, denn der Ton des Wortes ruht auf der vorletzten Silbe.

1) Andere ältere Erklärer wie Raschi, Aben-Esra, Dav. Kimchi, Parchon nehmen an, dass ת in תרגלתי für ה stehe, also תר׳ statt הִרְגַּלְתִּי (Hifil); unser Verfasser, wenn er es nicht als quadrilitt. angesehen, nahm es wenigstens als eigne Conjugat.

2) Mit dieser Ansicht steht der Verf. nicht allein da, cf. Rosenmüller ad l.; zweifelhaft bleibt es, ob er קָח von לָקַח abgeleitet und nicht vielmehr eine Wurzel קח (קוֹחַ) angenommen hat, wie auch Menahem im Lex. die Formen קָחָה, יִקַּח, קָח, קוֹחַ (Jes. 61, 1.) unter einer besondern Wurzel קח aufführt.

3) Es ist auch möglich, dass er annahm, der Imper. laute כָּרוֹת, wie er oben 4, 19. צָרוֹר für den Imper. hielt.

4) Er leitet also וְחָלָה richtig von der Wurzel חול ab, giebt ihm aber die Bedeutung, welche חָלַל im Hifil hat. cf. oben die Anmerkung z. St.

hängen“ und nicht habe ich es übersetzt: „die schwach sind“ (nichts vermögen).[1]

נִחוּמָי 11,8. Es ist von einem Nomen; der Singul. heisst נִחוּם, wie בִּכּוּר Jes. 28, 4.

תַּלְאוּבוֹת 13, 5. Es ist ein Nomen im Plur., der Singul. lautet תַּלְאוּבָה und es ist ἅπ. λεγόμενον in der Schrift.

סְגֹר 13, 8.; es kann ein Nomen (Bezeichnung) sein für das Fett, welches auf dem Herzen ist; es kann aber auch Infinit. sein und bedeutet den Verschluss ihrer Herzen.

מִשְׁבָּר 13, 13. ist Nomen, gleich מַשְׁבֵּר Jes. 37, 3.

קָטָבְךָ 13, 14. Es ist vom Nomen קָטָב.[2]

דְּבָרֶיךָ 13, 14. Der Sing. lautet דֶּבֶר wie קֶבֶר zu קְבָרֶיךָ.

יַפְרִיא 13, 15. Der Imper. davon lautet: הַפְרֵא, wie von תַּמְרִיא Iob 39, 18. der Imper. ist הַמְרֵא, von יַפְלִיא (הַפְלֵא). — Sowohl der Infin. von allen diesen, wie auch deren Imper. wird mit א (am Ende) gebildet, es giebt aber für dasselbe (יפריא) eine andere Wurzel, deren Imper. mit ה (am Ende) gebildet wird.[3]

Anmerkung zu Hos. 2, 15. Bd. I. S. 52.

Das hier missverstandene חלי ist in einer arab. Uebersetzung Prov. 25, 12. richtig aufgefasst, die nebst Commentar Cod. Pococke Bodlej. 70. und ohne Commentar Cod. Pococke 285. enthält. Diese Uebersetzung gehört, wie ich an einem andern Orte nachweisen werde, dem Saadja an. Es mag hier aus diesem Cod. Prov. 25, 12. folgen:

وكشنف من ذهب وحلى من فصوص واعظ حكيم على
سمع قابل: جعل العظه قسمين احدهما مثّله بנזם זהב

---

1) so dass es von לָאָה abzuleiten wäre.

2) Der Verfasser sprach qataβ'χa, und nahm als Nomen zu dieser Form qataβ. — So nimmt auch Kimchi u. A. zu שָׁרָשִׁים קָדָשִׁים, was er schāraschim, qadaschim las, ein Nomen singul. קָדָשׁ, שָׁרָשׁ an. cf. Gesen. Lehrgeb. p. 572.

3) Der Verf. will damit sagen, dass eine doppelte Wurzel für diese Formen anzunehmen sei, פָּרָה uud פָּרָא, מָרָה und מָרָא u. s. w.

وهو ما يعظ الواعظ بفنّ واحد اما بترغيب دنيا او
برهبة منها او بترغيب اخرة او برهبة منها او بمثله او
بغبر او بحيا او بما شاكل ذلك كل واحد مفردا كما ان
شنف الذهب هو من ذهب فقط ليس يشوبه غيره وهذا
الباب من العظة يقنع اذا كانت الحادثة الموعوظ لها
يسيرة والرجل ليّن العريكة وقد وبّخ يصحق لابيملك
ويفتح لشيوخ جلعد بالاجمال فقط وعزرا لقومه بالترجيب
وروسا بنى افريم بالتخويف فقط والاخر شبهه بחלי כתם
حلى فيه فصوص كثيرة من انواع كثيرة وهو ما يعظ به
الواعظ باقوال مجتمعة من سعادة الدارين لمن يقبل منه
وشقا فيهما لمن يخالفه ويقول بحيوتى ويقول[1] لا بد جَزْمًا
ويقول افلا تستحى وما نحى هذا النحو يحتاج الى جميع

1) Der Cod. hat hier לא בד גימא, wobei die lezten Consonanten unverständlich. Herr Prof. Fleischer hatte die Güte sich über die fraglichen Worte so auszusprechen: „Am Wahrscheinlichsten ist, dass لا بدّ hier absolut steht, d. h. dass die Sache selbst, mit der man unumgänglich zu thun hat, nicht ausgedrückt ist, und in גימא irgend ein verstärkender adverbialer Accusativ steckt, den ich aber aus diesen Buchstabenzügen nicht herausfinden kann, wenn es nicht vielleicht גזמא جَزْمًا entschieden, décidément absolument ist. Dies Wort wird nämlich in derselben Bedeutung wie قَطْعًا gebraucht sowohl von entschiedenen apodictischen Aussagen als von solchen Geboten".

هذه اذا كانت الحادثة التي تريد ان تزول عظيمة وكان للموعظ صعب القياد كما علمت من الانبياء يعظونا بفنون كثيرة مختلفة:

d. h. Wie Ohrgehänge von Gold und wie ein Schmuck von Edelsteinen ist der weise Ermahner für das Gehör der Aufmerksamen. Er theilt das Ermahnen in zwei Arten, die eine von Ihnen vergleicht er mit נזם, das ist die, bei der die Ermahner nach einer Art ermahnt, sei es durch Erweckung der Liebe zur Welt oder durch Abschreckung von ihr, sei es durch Erweckung von Liebe zur andern Welt oder durch Abschreckung von ihr, oder durch Aehnliches, oder durch Hass oder Scham oder etwas Verwandtes; jedes Einzelne aber abgesondert, gerade wie das goldne Ohrgehänge nur von Gold und mit nichts anderm gemischt ist. Diese Art der Ermahnung genügt, wenn die Angelegenheit des Ermahnten geringfügig und der Mensch sanfter Natur ist. So wiess Isaak den Abimeleck zurecht und Jephthah die Aeltesten Gileads nur durch Beschämung, Esra aber sein Volk durch Erweckung von Liebe, und die Fürsten Ephraims nur durch Erweckung von Furcht.

Für die zweite Art vergleicht es der Ermahner mit חלי, einem Schmucke, in dem viele Edelsteine der mannigfaltigsten Art sind. Dies ist die Art der Ermahnung, nach der der Ermahner mit Worten ermahnt, die sich auf das Glück in beiden Welten beziehen für den, der die Ermahnung annimmt, und auf das Unglück in beiden für den, der sie zurückweist. Dann sagt er: Bei meinem Leben! und weiter: Es ist vollständig unvermeidlich! und: Schämst du dich nicht! und dergleichen. Er hat dies Alles nöthig, wenn die Angelegenheit, von der man (du) will, dass sie aufhöre wichtig ist, und dem Mahner schwer gehorcht wird, wie du von den Propheten weisst, die uns in vielfach verschiedner Weise ermahnen.

Raschi's Einfluss
auf Nicolaus von Lira und Luther
in der Auslegung der Genesis.

Von Professor **Dr. Siegfried.**

(Schluss.)

Cap. XVIII.

v. 1. פתח האהל· Lira: ad videndum si transirent viatores quos posset ad mensam recipere, quod hospitalitatem diligebat.

Raschi: לראות אם יש עובר ושב ויכניסם בביתו

vgl. Beresch. rabb. sect. 48:

אהל פלן של אבינו אברהם מפולש היה

So auch Luther: damit beschreibet Moses ein solch Herze, das da willig geneigt und bereit ist armen Brüdern nach ihrer Nothdurft zu dienen .... und auch eine dienstliche und milde Hand gegen Fremdlinge, darauf er so sorgfältig an der Thür wartet.

v. 2. Lira: Cum deus videret affectum eius ad opus hospitalitatis et non venirent aliqui homines fecit tres angelos apparere in specie virorum, ut eis exhiberet hospitalitatis beneficium.

Raschi: לפי שראהו מצטער שלא היו אורחים באים הביא המלאכים עליו בדמות אנשים

Von den drei Männern sagt Lira nach den Rabbinen quod unus veniebat ad nuntiandum Sarae conceptum, alius

ad subvertendum Sodomam etc. et tertius ad sanandum Abraham, quod denuo erat circumcisus et ad liberandum Loth de subversione Sodomorum. Dicunt etiam quod apparitio ista fuit tertia die postquam fuerat Abraham circumcisus et ista apparitio angelorum est secunda.

Raschi: אחד לבשר את שרה ואחד להפוך את סדום ואחד לרפאות את אברהם

Begründet wird dies damit, dass niemals ein Engel zwei Missionen habe. Im Bezug auf das doppelte Amt des letzten Engels bemerkt Raschi: ורפאל שרפא את אברהם הלך משם להציל את לוט

v. 3. Lira: licent essent tres tamen sic apparebant quasi unus esset principalis. Dicunt Hebrei quod isti tres angeli fuerunt: Michael Gabriel et Raphael. Ita quod Michael erat in medio alii autem duo ad dextram et sinistram et hic erat modus ambulandi quando aliquis superior erat duobus aliis, quod ille ambulabat in medio.

vgl. Beresch. rabb. sect. 48. לגדול שבהם אמר זה מיכאל

Luther zu v. 22 ff. rechnet diese Auslegung zu den „Gedanken die man ohne Sünde haben kann und schaden nichts“, ist aber sonst nicht geneigt sie anzunehmen.

v. 7. אל־הנער· Hebraei dicunt quod iste puer fuit Ismael filius suus cui tradidit cibum parandum ut eum assuefaceret hospitalitatis opibus.

Raschi: זו ישמעאל לחנכו במצות

v. 9. הנה באוהל Lira: erat enim simplex et verecunda et Raschi: צנועה היא ideo se non exponebat aspectibus hominum. — [Sie war 89 Jahr!]

Luther führt diesen Gedanken ebenfalls ungefähr auf einer Seite in folio aus.

v. 20. Lira: est hic considerandum quod tria genera peccatorum leguntur clamare ad Deum. Primum: occisio innocentis, secundum peccatum contra naturam, tertium defraudatio pauperum laborantium. (?) Descendam et videbo: hoc dicitur non quod deus indigeat tali investigatione sed ut doceantur per hoc iudices non sententiare donec diligenter inquisierint veritatem. —

Raschi: למד לדיינים שלא יפסקו דיני נפשות אלא בראיה הכל·

Secundum expositionem hebraicam ille angelus qui annunciaverat Sarae conceptum, quia perfecerat legationem disparuit et recessit.

Raschi zu v. 23 השלישי שבא לבשר את שרה כיון שעשה שליחותו נסתלק לו

Dies war nach Beresch. rabb. sect. 50. Michael. מיכאל אחר בשורתו נסתלק

v. 32. Dass Abraham nur bis zu 10 Gerechten heruntergeht, erklärt Lira folgendermassen: Non enim ausus fuit ad minorem numerum descendere quod considerabat, quod octo personae iustae fuerant in archa tempore diluvii et tamen nullus alius fuit salvatus propter eorum iustitiam.

Raschi: על הפחות לא בקש אמר דור המבול היו ח׳ נח ובניו ונשיהם ולא הצילו על דורם

Luther hat die Beziehung auf die Sündfluth auch, aber viel weniger klar.

Cap. XIX.

v. 3. מצות Lira: dicunt hebraei quod tempus erat pascale. Raschi: פסח היה

Lira bestreitet diese Auslegung, da dieser Brauch erst seit dem Auszug aus Aegypten aufgekommen sei. — Luther erwähnt Lira's Auslassungen in der undeutlichen Weise, mit der er fremde Meinungen aufzufassen pflegt und sagt schliesslich: „ob um dieselbe Zeit Ostern oder Pfingsten gewesen sei, dazu kann ich weder ja noch nein sagen“.

v. 12. Lira: ex hoc dicunt Hebraei quod Loth habebat duas filias maritatas in civitate, quarum filii hic filii Loth vocantur.

Raschi: בני בנתיך הנשואות

vgl. auch Beresch. rabb. sect. 50. ד׳ בנות היו לו ב׳ אסורות וב׳ נשואות

Lira setzt aber dieser Auslegung entgegen, dass es hernach heisse: Loth ivit ad generos suos qui accepturi erant filius suas . : . . et multo fortius si habuisset in civitate filias maritatas et nepotes citius ivisset ad salutandum eos, worin Luther (zu v. 12) ihm beistimmt.

Accepturi erant hat die Vulgata v. 14. Dagegen die LXX. *τοὺς εἰληφότας τὰς θυγατέρας αὐτοῦ.*

v. 17. ההרה· Lira: in monte, prope Abraam qui tunc manebat in monte, timebat enim Loth ... ne si veniret iuxta Abraam qui erat sanctus, eius imperfectio magis appareret et a deo puniretur.

Raschi: כשהייתי אצל אנשי סדום היה הקב"ה רואה מעשי ומעשי בני העיר והייתי נראה צדיק וכדאי להנצל וכשאבא אצל צדיק אני כרשע

Etwas anders Beresch. rab. sect. 50. Die Gerechtigkeit Abrahams selbst werde ein Berg genannt בזכות אברהם שנקרא הר

v. 25. נציב מלח· Lira: dicunt Hebraei quod nocte praecedente peccaverat in sale ... petenti enim Loth sal pro condimento cibi angelorum ... ipsa non venit apportare.

So Bereschith rabb. sect. 50. הוה אמר לה הב לאילין אכסנים קליל מלח והוה אמרה ליה אף הדא סוניתא בישא את בעי מולפא הכה

So auch Raschi. Luther erwähnt diese Erzählung gleichfalls, verwirft sie aber.

Beresch. rabb. sect. 51. ist eine etwas andre Gestaltung dieser Aggada: da heisst es: חטאה במלח in derselben Nacht, als die Engel zu Loth kamen, gieng seine Frau zu allen ihren Nachbarinnen und sprach: gebt mir Salz, denn es sind Fremdlinge bei uns, dadurch bezweckte sie dass die Einwohner der Stadt auf dieselben aufmerksam wurden.

v. 30. כי ירא וג'· Lira sagt: Loth habe sich deshalb gefürchtet zu Zoar zu bleiben weil er nach der Verbrennung der 4 Städte den Untergang des Ortes erwartet habe, der auch nachher eingetreten sei.

Vgl. Raschi: לפי שהיתה קרובה לסדומה

Luther bringt dieselbe Erklärung.

v. 31. Lira sagt: dixit maior: ac si diceret cito in eo desinet virtus generandi vel forsitan morietur.

Raschi: שמא ימות או יפסוק מהוליד

Ferner Lira: credebant, quod sicut post diluvium omnes mortui fuerunt excepto Noe et qui cum eo in archa erant: ita mortui essent omnes generaliter.

Raschi: סבורות היו שכל העולם נחרב כמו בדור המבול Lira weiter: Ideo habebant piam intentionem sc. conservationem generis humani licet malo modo ad hanc vellent venire.

Luther sagt ganz dasselbe: „es sei den heiligen Jungfrauen nichts anders angelegen gewesen . . . denn lautere Sorgfältigkeit wie das menschliche Geschlecht möchte erhalten werden“. Gleichwohl, sagt er, sündigen sie aber nicht aus Unzucht, sondern aus grosser Bekümmerniss und Bestürzung. Unbegreiflich ist es daher, wie er hier dem Lira vorwerfen kann: er verstehe den Text nicht recht, da dieser eben dieselbe Erklärung hatte, wie wir gesehen haben.

v. 33. ולא ידע Lira: dicunt Hebraei et videtur verum quod impossibile est, ipsum Loth cognovisse carnaliter mulierem et maxime virginem . . . . et non advertere de concubitu cum muliere et ideo dicunt quod Loth evigilans de nocte bene advertit mulierem iuxta se et quod cognovit eam carnaliter, sed quod esset filia sua forsitan ignoravit et quod calefactus vino non recoluit quod uxor sua esset mortua et ideo credebat se esse cum ea.

Beresch. rabb. sect. 51. נקוד על וא׳ו של בקומה שבשכבה לא ידע בקומה ידע

vgl. Hieron. quaestt. in Genes. appungunt Hebraei desuper quasi incredibile . . . coire quempiam nescientem. — s. Graetz, hagad. Elemente bei den Kirchenvätern in Frankels Monatsschrift für Gesch. u. Wissenschaft des Judenth. Jahrg. 1854. S. 428.

v. 37. Moab. Lira: ex patre, ex quo patet quod ipsa inverecunda fuit.

Raschi: זו שלא היתה צנועה פירשה שמאביה הוא

Luther missbilligt diese Erklärung.

v. 38. Lira: ista fuit honestior, quod in nomine filii non exprimitur incestus eius.

Raschi: אבל צעירה קראתו בלשון נקיה

Cap. XX.

v. 1. ויסע Lira: causa fuit ut dicunt Hebraei quod diligebat multum hospitalitatem, subversis autem quinque civitatibus et omni populo mortuo nullus de illis civitatibus remanserat qui transiret ultra ad domum Abrae nec ex aliis locis veniebant ad praedictas civitates per domum Abrae transeuntes.

Raschi: כשראה שחרבו הכרכים ופסקו העוברים והשבים נסע לו משם

v. 2. Lira: Dicunt Hebraei quod usque ad finem vitae suae remansit in ea (Sara) teneritudo carnis et vivacitas coloris et simile habetur de Moysa etc.

Luther folgt dieser Auslegung: „die Leute hätten damals mässiger gelebt und die gute Luft möchte auch etwas geholfen haben“.

Nachmanides sagt zu dieser Stelle: הנה זה פלא שהיתה שרה אחרי בלותה יפה עד מאד וגו"

v. 16. כסות עינים Lira: Illud quod dedi Abraam erit in velamen oculorum omnibus qui tecum sunt ut non possint dicere quod foedavi te et postea reddidi te vacuam sicut solet fieri de levibus mulieribus sed per dona praedicta ostendi quod ego compulsus sum a Deo reddere te mundum viro tuo et istud etiam erit tibi argumentum vel probatio ad omnes alios qui male vellent loqui de te eo quod fueris in domo mea.

Raschi: יכסו עינהם שלא יקילוך שאלו השיבותיך ריקנית יש להם לומר לאחר שנתעלל בה החזירה עכשיו שהוצרכתי לבובו ממון ולפי יסך יודעים יהיו שעל כרחי השיבותיך ועל ידי נס

Luther ist an dieser Stelle sehr verworren, doch ist so viel zu ersehen, dass er unter der Augendecke die Verhinderung der übeln Nachrede gegen Sarah versteht.

Cap. XXI.

v. 1. führt Lira die Aggada an: Sarah sei von andern Weibern beschuldigt, Isaak sei nicht ihr Sohn sondern ein untergeschobenes Kind, da habe sie zum Beweise, dass sie

selbst Mutter sei die Kinder der andern Mütter an ihre Brust gelegt und gesäugt.

Raschi: ביום המשתה הביאו השרות בניהן עמהן והניקה אותם שהיו אומרות לא ילדה שרה אלא אסופי הביאה מן השוק

Luther verwirft sie.

v. 9. מצחק· Lira: dicunt Hebraei quod Sara videbat Ismaelem facientem aliqua quae pertinebant ad idololatriam, (Raschi: לשון ע״א) alii, quod quaerebat caute Isaak occidere, ut haberet haereditatem. Raschi: לשון רציחה

vgl. Beresch. rabb. sect. 53. Hier lautet es:

1) היתה אמנו שרה רואה את ישמעאל בונה בימסיות וצד חגבים ומקריב עליהם

2) א״ל ישמעל ליצחק נלך ונראה חלקנו בשדה והיה ישמעאל נוטל קשת וחצים ומורה כלפי יצחק ועושה עצמו כאילו מצחק

Ferner Lira: alii: quod pronus esset ad luxuriam.

Raschi: לשון גלוי עריות·

Luthers Auslegung schliesst sich der zweiten an.

Cap. XXII.

v. 2. Hier erwähnt Lira die jüdische Aggada von den viererlei Offenbarungen, die Abraham von Gott hinsichtlich der Opferung Isaaks in allmählicher Steigerung erhalten habe.

Raschi: אמר לו שני בנים יש לי אמר לו את יחידך אמר לו זה יחיד לאמו וזה יחיד לאמו אמר לו אשר אהבת אמר לו שניהם אני אוהב אמר לו את יצחק

Luther erwähnt sie z. d. St., verwirft sie aber.

ארץ מריה erklärt Lira „in montem iuxta Jerusalem, quod erat altus respectu aliarum partium terrae promissionis.

Raschi: ירושלים

v. 3. וישכם Lira hebt Abrahams eifrigen Gehorsam gegen Gott hervor: non exspectavit ortum solis ad exsequendum mandatum, ipse stravit, non exspectavit quod servus suus surgeret ad hoc faciendum; ex desiderio ferventi quod habebat ad implendum Dei mandatum.

Raschi: הוא בעצמו ולא צוה לאחד מעבדיו שהאהבה מקלקלת השורה

In Bezug auf den ersten Punct: „das Frühaufstehen“ vgl. Beresch. rabb. sect. 54, wo eine Parallele zwischen Abraham und Bileam gezogen wird: beide stehen früh auf und satteln ihren Esel selbst: der eine von Liebe, der andre von Hass getrieben.

Diese Erklärungen hat auch Luther zu v. 3: „Abraham stund des Morgens frühe auf, hat sich nicht gesäumet, hat nicht lange verzogen u. s. w., er selbst gürtet den Esel, befiehlet solches nicht den Knechten, sogar ist er geflissen und gleichsam verstürzet gewesen, dass er Gott seine Ehre geben möchte“ u. s. w.

שני נעריו · Lira: isti fuerunt Ismael et Eliezer; nach Raschi ישמעאל ואליעזר, Luther erwähnt diese Auslegung ebenfalls.

v. 13. איל · Lira: Dicunt Hebraei, quod ibi fuit paratus a principio creationis mundi s. sexta die in qua formavit Deus animalia.

Raschi: מוכן היה לכך מששת ימי בראשית

Lira verwirft diese Auslegung und sagt der Widder sei ministerio angelico dorthin geführt. So auch Luther z. d. St.

v. 18. Lira: Hoc exponunt Iudaei dicentes quod quando quis bona imprecatur alicui dicit: benefaciet tibi Deus sicut fecit Isaac.

Er verwirft diese Auslegung und zieht die Beziehung auf Christus vor, ebenso Luther, der ganz übersieht, dass hier vom Segen der Fruchtbarkeit die Rede ist.

Cap. XXIII.

v. 1. Lira: Hebraei dicunt quod isti numeri . . . ita ponuntur distincte ad designandum conditiones Sarae ac si diceretur: ita munda et innocens fuit XX annorum, sicut cum fuerat VII annorum tantum et ita pulchra C annorum sicut XX.

Raschi: כל אחד נדרש לעצמו בת ק׳ כבת כ׳ לחטא מה וג״ ובת כ׳ כבת ז׳ ליופי

Beresch. rabb. sect. 58. בת כ׳ כבת ז׳ לנוי בת ק׳ כבת כ׳ שנה לחטא

Die Zahlen bei Lira haben jedenfalls mehr raison als die der Rabbinen. Luther erwähnt sie nach Lira z. d. St.

v. 2. קרית ארבע· Lira: Vocata est enim civitas Arbee i. e. quattuor ut dicunt alii propter quattuor gigantes ibi sepultos. Raschi: על שם ארבע ענקים שהיו שם (nämlich Ahiman, Sisai, Tholmai und deren Vater), alii dicunt ... propter quattuor patriarchas ibi sepultos.

Raschi: ד"א על שם ארבע זוגות שנקברו שם איש ואשתו (nämlich Adam, Eva. Abraham, Sara. Isaac, Rebecca. Jacob, Lea).

v. 11. Lira: Dicunt Hebraei quod ipse Ephron ostendit in principio se multa agere propter Abraam et tamen in fine nihil fecit, sed terram suam carius iusto pretio vendidit. Ideo postea remota est littera Waw de eius nomine ad designandum eius imperfectionem.

Beresch. rabb. sect. 59. א" ר חנינה כל שקלים האמורים בתורה סלעים וג" ר' יודן אמר חוץ משקלי עפרון שהיו קנטרין הה"ד נבהל להון איש רע עין ולא ידע כי חסר יבואנו נבהל להון איש רע זה עפרון שהכניס עין רע בממונו של צדיק ולא ידע כי חסר יבואנו שחסרתו התורה וא"ו

Es heisse nämlich daselbst zuerst וישמע אברהם אל עפרון so dass der Name Ephron die scriptio plena hat, gleich darauf aber: וישקל א" לעפרן mit script. defect.

Cap. XXIV.

v. 2. שים־נא ידך· Lira: Hebraei dicunt quod haec dixit ratione circumcisionis.

Raschi: Beim Schwur war es nöthig ein Exemplar des Gesetzes in der Hand zu haben: והמילה היתה מצוה ראשונה לו

v. 10. כל־טוב· Lira: dicunt Hebraei quod portabat chartam de donatione, quam fecerat Isaac filio suo donans ei omnia bona sua mobilia et immobilia ... et illam chartam portabat ad inclinandum parentes puellae et ipsam puellam, quam quaerebat in matrimonium ipsius Isaac.

Raschi: שטר מתנה כתב ליצחק על כל אשר לו כדי שיקפצו לשלוח לו בתם

v. 28. Lira widerlegt die Ansicht des Josephus, dass Rebecca die Nachricht ihrer Mutter gebracht habe, weil Bethuel bereits todt gewesen sei, mit Hinweis auf v. 50. und zieht die Erklärung vor: „sie sagte es der Mutter eher als andern“ unter Bezug auf die besonderen Wohnungen der Frauen.

Raschi: דרך הנשים היתה להיות להן בית לישב בו למלאכתן ואין הבת מגדת אלא לאמה

v. 55. werden blos Bruder und Mutter erwähnt. Lira bezieht sich auf Raschi's Erklärung, dass Bethuel, der die Sache zu vereiteln gesucht habe, inzwischen vom Herrn getödtet sei.

Raschi: ובתואל היכן היה היה רוצה לעכב ובא מלאך והמיתו

v. 63. לשוח· Lira: Hebraei dicunt ad orandum, quod circa tempus vesperarum consuetudo est Iudaeis orare.

Raschi: לשון תפלה

Beresch. rabb. sect. 60. ·אין שיחה אלא תפלה

Cap. XXV.

v. 1. Kethura. Lira: dicunt Hebraei quod ista fuit Agar, quae nominata est Kethura, quae in Hebraeo sonat thurificata. Cuius ratio est quod sicut dicunt ita munde se custodivit postquam cum filio de domo Abrae recessit ac si esset Deo oblata vel consecrata.

Raschi: זה הגר ונקראת קטורה על שם שנאים מעשיה כקטרת ושקשרה פתחה שלא נזדוגה לאדם מיום שפרשה מאברהם

Zu v. 7. erwähnt Lira der rabbinischen Auslegung in Betreff der Trennung der Zahlen: als Abraham 100 und als er 70 Jahr alt war, da war er noch so rein wie im 5. Jahre.

Raschi: בן ק׳ כבן ע׳ כבן ה׳ בלא חטא

v. 18. נפל sagt Lira, werde von einigen posuit tentoria erklärt.

Raschi sagt: עד שלא מת אברהם ישכון משמת א״ נפל

So lange Abraham lebte, blieb er ruhig wohnen, dann machte er Einfälle. Andre, sagt Lira, erklären das Wort = cecidit, obiit. s. Beresch. rabb. sect. 62. עד שלא פשט ידו בבית המקדש ישכון כיון שפשט בו ידו נפל

v. 22. לנכח אשתו· Lira: contra uxorem, quod sicut Hebraei dicunt et est verisimile ipsa Rebecca orabat dominum ex una parte et Isaac ex altera ut dominus daret eis liberos. Isaak's Bitte, als des Vollkommnerern, sei aber wirksamer gewesen.

Raschi: זה עומד בזוית זו ומתפלל וזו עומדת בזוית זו ומתפלל

Ferner es heisse וַיֵּעָתֶר לוֹ und nicht לה: שאין דומה תפלת צדיק בן רשע לתפלת צדיק בן צדיק

v. 22. Lira: dicunt Hebraei quod ivit ad Melchisedech et ad Heber. Ersterer war = Sem.

Raschi: לבית מדרשו של שם

In Beresch. rabb. sect. 63 heisst es: שני אוהלים בית מדרשו של שם ובית מדרשו של עבר

אם כן למה זה אנכי· Lira: timebat enim de abortu puerorum et per consequens de propria morte.

vgl. Beresch. rabb. sect 63. אם כן הוא צערן של בנים והלואי לא עברתי

v. 27. Lira führt eine rabbinische Annahme an, zufolge der Isaak seit seinem Opfer Gott geweiht war und deshalb nur ein Weib nahm.

In Beresch. rabb. sect. 63. spricht Isaak im Gebete zu Gott: כל בנים שאתה נותן לי יהיו מן הצדקת הזו
und ebenso sagt Rebecca: כל בנים שאת עתיד ליתן לי יהיו מן הצדיק הזה

Auch die Aggada, dass Jacob in den Zelten Sems und Ebers wohnte und dort Lohn empfing, führt Lira an. Desgleichen Luther, der ihr sein besonderes Wohlgefallen ausnahmsweise zuwendet.

Raschi: אהלי של שם ואהלי של עבר

Dass diese Zelte בתי מדרש waren sagt Beresch. rabb. sect. 63.

Zu v. 30. sagt Luther: Rabbi Salomon dichtet, dass Esau so müde gewesen sei, dass er die Hände nicht habe können zum Munde bringen und ihm selber die Speise einstecken.

Raschi drückt sich so aus, zu הלעיטני sagt er: אפתח פי ושפוך הרבה לתוכו

In Beresch. rabb. sect. 63 heisst es: פער פיו אותו הרשע כגמל

Lira erwähnt diese Auslegung nicht.

Cap. XXVI.

v. 6. Lira: Mansit Isaac in Gerar ex praecepto divino. Caussam huius dicunt Hebraei quod Isaac . . . fuerat domino consecratus, quando fuerat oblatus in monte et ideo non erat decens quod exiret terram promissionis.

So Beresch. rabb. sect. 64. את עולה תמימה מה עולה אם יצאת חוץ לקלעים היא נפסלת אף את אם יצאת חוץ לארץ נפסלת

v. 8. Lira: Ex hoc videtur quod se habuit ad uxorem sicut ad sororem continendo ab ea quousque expertus fuit, quod propter eius pulchritudinem non molestabant eam et tunc rediit ad exercendum actum coniugalem. — Zu מצחק sagt er: dictio hebraica quae hic ponitur aequivoca est ad ludum et ad coitum, et quod hic debeat capi in secundo sensu videtur per illud quod subditur etc.

Raschi: ראהו משמש מטתו

v. 26. Lira: Ochozat est hic proprium nomen huius hominis. Hebraei autem dicunt quod est nomen commune et significat congregationem. Sie erklären: „Abimelech et congregatio amicorum eius“.

So Raschi: סיעת מאוהביו nach Onkelos סיעת מרחמוהי

Luther (s. zu d. St.) nimmt ebenfalls diese Erklärung an, er beruft sich dabei auf Hieronymus, der quaestt. in Genesin schreibt: in Hebraeo habetur: collegium amicorum eius, ut non tam hominem significet quam amicorum turbam, quae cum rege venerat etc., was also gleichfalls auf die jüdische Interpretation zurückgeht wie sie bereits im Targum vorliegt.

Indessen findet sich auch jene Erklärung, dass Achuzzat ein Eigenname eines einzelnen Menschen sei in Beresch. rabb. sect. 64. wo es heisst: רבי יהודה אמר אחוזת מרעהו היה שמו

Cap. XXVII.

v. 19. Lira: R. Salomo ut excuset Jacob de mendacio sic punctuat hanc literam: ego sum sc. qui apporto tibi cibum, sed Esau est primogenitus tuus. Es sei aber eine offenbare Fälschung des Sinnes, auch bleibe unter allen Umständen die Lüge bestehen, da Jacob auch so durch Benutzung des Irrthums seines Vaters die Erstgeburt fälschlicher Weise an sich riss. Auch liege keine Nothwendigkeit vor, die Erzväter wegen der Lüge zu entschuldigen, da auch die Apostel a venialibus peccatis nicht frei waren.

Raschi sagt: אנכי המביא לך ועשו הוא בכרך

vgl. Beresch. rabb. sect. 65: א״ר לוי אנכי עתיד לקבל עשרת הדברות אבל עשו בכורך

v. 33. ויחרד Lira: dicunt Hebraei quod Isaac auditis praedictis voluit retractare benedictionem Iacob, sed tunc ex voluntate Dei vidit Gehennam apertam et sibi paratam, si retractaret propter quod expavit et non retractavit sed magis confirmavit.

Raschi: ראה גיהנום פתוחה מתחתיו

vgl. Beresch. rabb. sect. 67. בשעה שנכנס עשו אצל אביו נכנסה עמו גיהנם

v. 35. במרמה Lira: Hebraei dicunt providenter, quia dictio hebraica quae est ibi, est aequivoca et aliquando accipitur pro dolo et aliquando accipitur pro prudentia s. bona cautela.

Raschi sagt: בחכמה·

Ausführlicher Beresch. rabb. sect. 67. בא בחכמת תורתו

v. 44. למה אשכל· Lira: Si invadat te poterit esse quod ambo eritis interfecti vel si unus remaneat oportebit quod sit fugitivus a me.

Raschi: אם יקום עליך ואתה תהרגנו יעמדו בניו ויהרגוך

Cap. XXVIII.

v. 11. Lira: Iosephus dicit quod nocte habitabatur in campis habens suspectos habitatores civitatum propter eorum malitiam, ideo remansit extra civitatem. Alii Hebraei dicunt,

quod licet non sit expressum nomen loci illius dicunt tamen doctores hebraei et catholici, quod iste locus mons fuit Moria.

Raschi: לא הזכיר הכתוב באיז מתקום אלא במקום הנזכר במקום אחר הוא והר המוריה

Jacob, sagt Lira, sei absichtlich zu diesem heiligen Orte gegangen, weil er dort eine göttliche Offenbarung erwartete.

Auch Luther bringt diese Erklärung zu v. 19., nur dass er den Jacob zufällig hierher gelangen lässt.

מאבני המקום Lira: Dicunt Hebraei quod accepit tres lapides et satis videtur ex textu quod accepit plures, ex eo quod dicatur de lapidibus; et quando evigilavit invenit quod illi tres lapides facti erant unus lapis et hoc videtur per literam consequentem infra, tulit lapidem quem supposuerat capiti suo et dicunt quod hic fuit in signum quod dominus uniretur cum eo associando eum.

Raschi: התחילו (sc. האבנים) מריבות זו את זו זאת אומרת עלי יניח צדיק ראשו ואמרת עלי יניח מיד עשאן הק"בה אבן אחת

In Beresch. rabb. sect. 68. werden verschiedene Meinungen angeführt über die Zahl der Steine, welche Jacob gefunden habe: einige sagen 12 Steine und Jacob habe daran, dass sie sich zu einem vereinigten, erkannt, dass von ihm die 12 Stämme ausgehen würden; andere: 3 Steine, Jacob habe an ihrer Vereinigung erkannt, dass der Herr wie dem Abraham und Isaak so auch ihm seinen Namen offenbaren werde; wieder andere sagen 2 Steine, an ihrer Vereinigung erkennt Jacob, dass von ihm kein profaner Sprössling ausgehen werde, wie Ismael von Abraham und Esau von Isaak.

Luther erwähnt diese Auslegung auch im Vorübergehen zu v. 11. und drückt sich sehr bezeichnend darüber folgendermassen aus: „Ob nun die Jüden dasselbe von den Vätern haben oder nicht, kann ich nicht wissen. Es wäre zumal ein feiner Gedanke wenn er von den Vätern wäre hergekommen. Denn es wollte sich lassen ansehen, als hätte er etliche Anzeigungen wollen hinter sich lassen des künftigen Glaubens an Christum". — Auf christliche Auslegungen der Art deutet Lira hin, der sich besonders an die Aggada von den 3 Steinen hält und sie fasst als ein signum unitatis essentiae in Deo et trinitatis personarum oder auch als signum

trium (!) naturarum in Christo sc. corporis et animae et deitatis in unitate personae.

v. 19. Bethel = Jerusalem. — Lira sagt: die Hebräer liessen die Stadt zuerst von Melchisedec mit dem Namen „Salem" benennen, hernach sei „hiere" hinzu gesetzt = Dominus videbit, weil Abraham diesen Ort der Opferung Isaaks „Dominus videt" genannt habe und so sei beides in einen Namen zusammen geflossen.

Cap. XXIX.

v. 11. Lira führt folgende Aggada zur Erklärung des Weinens bei Jacob an. Quando Iacob recessit a patre recessit cum bona comitiva et cum copia argenti et auri. Cum enim Abraam misisset servum suum illuc ad quaerendum uxorem filio suo Isaac misit eum honorifice cum multis bonis ... Cuius rei Isaac non erat immemor et ideo cum esset valde potens et dives ... non est verisimile quod minus honorifice mitteret filium proprium quam Abraam miserat servum. Dicunt igitur quod Eliphas primogenitus Esau, quia iam erat adultus de praecepto patris sui insecutus est Iacob cum multitudine armatorum et comprehendit eum, tamen non occidit eo quod Iacob esset avunculus eius et quod Iacob tenuerat eum in sinu suo cum esset parvulus, sed dimisit eum solum et omnibus bonis spoliatum. Iacob autem cum esset iam a longe noluit redire ne in via occideretur et ne pater ex eventu nimium turbaretur.

Jacob habe deshalb geweint, weil er der Rahel nicht so wie einst Elieser der Rebekka habe goldene Spangen geben können.

Raschi sagt zu ויבך: לפי שבא בידים ריקניות אמר אליעזר עבד אבי אבאהו בידיו נזמים וצמידים ומגדנות ואני אין בידי כלום לפי שרדף אליפז בן עשו במצות אביו אחריו להרגו והשיגו ולפי שגדל אליפז בחיקו של יצחק משך ידו א"ל מה אעשה לצווי של אבי אמר לו יעקב טול מה שבידי והעני חשוב כמת

v. 21. מלאו ימי. Lira: Hebraei dicunt quod Iacob iam erat octoginta quattuor annorum et videbat quod tempus generandi currebat super eum propter aetatem.

Raschi: שהרי אני בן פ"ד שנה ואימתי אעמיד י"ב שבטים

Cap. XXXI.

v. 19. Lira sagt: Rahels Diebstahl des Götzen sei nicht geschehen ad colendum sed ad subtrahendum patrem suum ab idolatria et ideo non fuit furtum proprie loquendo.

Raschi: להפריש אביה מע״א נתכוונה

Ebenso Luther z. d. St. Er lässt die Rahel sprechen: „ich will ihm (dem Laban) nun etwas stehlen und dasselbe soll etwas sein, das ihm an seiner Abgötterei eine Verhinderniss bringen soll. Ich will ihm seine Götzen stehlen; denn er ist allzuviel karg und sogar ein Lauser, dass er nicht leicht andere Götzen geniessen wird“.

Den Götzen selbst betreffend sagt Lira: Hebraei dicunt quod est caput alicuius pueri primogeniti interfecti et sacrificati daemonii et istud caput praecisum salsatur et aromatibus conditur ut possit diu stare et super linguam eius in lamina aurea ponitur nomen daemonis ut sic det ibi responsa.

Dies hat Lira aus den Pirke de Rabbi Elieser, wo es heisst: שוחטים אדם בכור ומולקים את ראשו ומולחים אותו במלח ובשמן וכותבין על ציץ זהב שם רוח טומאה ומניחין אותו תחת לשונו ונותנין אותו בקיר ומדליקין נרות לפניו ומשתחוים לו והוא מדבר עמהם

Cap. XXXII.

v. 3. Mahanaim. Lira: Dicunt Hebraei quod angeli, qui custodiebant provinciam Syriae conduxerunt illum usque ad locum, qui erat in fine provinciae illius et tunc alii angeli, qui praeerant provinciae alteri sibi coniunctae obviaverunt sibi ad conducendum eum.

Raschi: שתי מחנות של חוצה לארץ שבאו עמו עד כאן ושל ארץ ישראל שבאו לקראתו

v. 14. ויותר· Lira sagt: Jacob sei dort allein geblieben theils um zu sehen ob nichts zurückgeblieben sei, theils um dort in der Einsamkeit zu beten.

Raschi: שכח פכים קטנים וחזר עליהם

Beresch. rabb. sect. 77. העביד יעקב אבינו שלו אמר נחזור ונחמי דילמא אנשינן כלום מן דחור

ויאבק איש · Lira: Dicunt Hebraei quod iste fuit angelus Esau in specie viri, qui volebat eum impedire a transitu ne obtineret benedictiones et primogenita ipsius Esau, sed dominus dedit tantam fortitudinem ipsi Iacob, quod angelus non potuit ei praevalere propter quod angelus videns quod non poterat eum superare tetigit nervum femoris eius ut sic evaderet de manu Iacob per talem laesionem, non tamen sic potuit evadere.

Raschi hat nur die Worte: פירשו רז"ל שהוא שרו של עשו

Vgl. Beresch. rabb. sect. 78. שרו של עשו היה

Deshalb heisse es auch hernach: „ich sehe dein Angesicht wie wenn man das Angesicht Gottes sieht".

v. 27. שלחני · Lira: quasi diceret tempus est ut cantem dei laudes cum aliis angelis secundum illud Iobi 38 . . . et ideo non debes me amplius tenere et impedire a laude Dei.

Raschi: וצריך אני לומר שירה בצום

Jacob will ihn nicht loslassen bis er bekennt „quod benedictiones quas quaerebas pro Esau meae sunt de iure.

Ferner fügt Lira zu den Worten: „du sollst nicht mehr Jacob heissen" die Erklärung, weil nun nicht mehr gesagt werden kann, quod ex supplantatione ea fraude obtineas benedictiones.

Raschi: לא יאמר עוד שהברכות באו לך בעקבה ורמיה

Zu שרית עם אלהים sagt Lira: contra Deum fortis fuisti i. e. contra angelum.

vgl. Beresch. rabb. sect. 78. עם העליונים זה המלאך

v. 30. Lira erklärt die Antwort des Engels folgendermassen: „du fragst vergeblich nach meinem Namen, weil ich und die anderen Engel keine bestimmten Namen haben, sondern Namen erhalten den Sendungen entsprechend, für die wir geschickt werden. So heisse Jes. 6. der Engel Seraph, weil er das officium incendendi habe".

Raschi: אין לנו שם קבוע משתנים שמותינו לפי מצות עבודת השליחות שאנו משתלחים

Cap. XXXIII.

v. 18. Lira: Salem sei hier nach den doctoribus hebraicis nicht Name der Stadt, sondern bezeichne integritatem et pacem, so dass zu übersetzen sei: transivit integer et pacificus.

Luther giebt eben diese Auslegung mit denselben Worten, nur dass er der Beziehung auf die Heilung der Hüfte die auf die Beruhigung der Stimmung Jacobs vorzieht.

Raschi: שלם בגופו שנתרפאה מצלעתו

Cap. XXXIV.

v. 3. Lira: Hebraei dicunt quod referebat ei magnitudinem potentiae suae promittens se eam accipere uxorem.

Nach Raschi sagte er: dein Vater hat nur ein kleines Grundstück ואני אשיאך ותקנה העיר וכל שדותיה

v. 13. במרמה· Raschi: בחכמה Lira: caute vel prudenter. — Die doctores hebraici sagten: die Söhne Jacobs hätten nicht Mord sondern nur Bekehrung zum Judenthum beabsichtigt. Die Sichemiten dagegen hätten hinterlistiger Weise (v. 23.) nach den Gütern der Söhne Jacobs getrachtet und hätten Israel unterjochen wollen. Das hätten Jacobs Söhne gemerkt und aus Nothwehr zum Mord gegriffen.

vgl. Beresch. rabb. sect. 80. Hier sagen die Söhne Jacobs zu Sichem: מה את סבור רמית דברים יש כאן

und später heisst es von den Sichemiten:

מקניהם וקניינם סבורן למחפת ואתחפתון (sie glaubten das Eigenthum anderer einzustecken, wurden aber selbst dafür in die Tasche gesteckt.)

Luther zu v. 23. nimmt diese Ansicht im Wesentlichen an. Er sagt: „sie handeln betrüglich entweder, dass sie die Söhne Jacobs betrügen oder aber ihren Bürgern Lügen fürsagen". — „Hemor und Sichem ... predigen dem Volke für und verheissen ihnen, dass sie Herren sollen werden, nicht allein dieser Dirne sondern auch ihrer Brüder und aller ihrer Güter".

Lira bestreitet diese Ansicht mit dem Grunde, dass in v. 31. von den Brüdern nur Dina's Schwächung als Veranlassung ihrer That angegeben wird.

v. 30. Lira: einige der doctores hebraici beziehen Jacobs Tadel auf die Hinterlist der Brüder gegen Joseph, andere sagen der Tadel gehè nicht auf die dolositas sondern auf die nimia crudelitas.

Cap. XXXV.

v. 21. Eder. Lira: die doctores hebraici halten Eder für die Stätte des Tempels nach Micha 4, 8.

v. 22. Lira: Hebraei dicunt quod Ruben non cognovit Baleam carnaliter, sed dicunt quod mortua Rachele Iacob transtulit lectum Balae de tabernaculo Rachelis in qua iacebat sicut eius ancilla in tabernaculum Lye matris Ruben et sibi displicuit quod iaceret in eadem camera cum matre sua et abstulit inde lectum eius et quod illud redundabat in contemptum patris, ideo Moyses ita scripsit ac si fecisset ei contemptum de concubitu.

Raschi: כשמתה רחל נטל יעקב מטתו שהיתה נתונה תדיר באהל רחל ולא בשאר אהלים ונתנה באהל בלהה בא ראובן ותבע עצבון אמו וגו"

Cap. XXXVI.

v. 14. Lira: Respondent hebraei quod Sebeon qui erat paganus parum reputabat legem matrimonii et ideo libidine ductus concubuit cum nuru sua s. uxore filii sui Ana et inde generata est Oholibama et sic filia fuit Sebeon carnaliter et filia Ana putativa.

Raschi: בא צבעון על אמו והוליד את ענה

v. 24. Lira: Hebraei dicunt: mulas in solitudine. Dictio enim hebraica quae ibi ponitur lingua punica quae affinis est hebraeae significat calorem aquarum et hanc significationem secuta est translatio nostra, hebraei autem dicunt quod fecit ascendere asinos super equas et sic adinvenit modum generationis mularum.

Luther hat diese Erklärung vollständig aus Lira aufgenommen. s. z. v. 14.

Raschi sagt: הרביע חמור על סוס נקבה וילדה פרד

vgl. Beresch. rabb. sect. 82.

v. 33. Jobab. Lira führt als Ansicht des Augustinus und Ambrosius an, dass Jobab gleichbedeutend sei mit Hiob, während dagegen die doctores hebraici diesen von Nahor abstammen liessen.

Jene Auslegung kommt auch als jüdische vor.

Aben-Esra erwähnt zu Genes. 36, 33. גם יובב בן זרח איננו איוב כאשר אמר היצחקי המבהיל

v. 43. Magdiel. Lira: Hebraei dicunt quod ab isto descendit regnum Romanorum.

Raschi: הוא רומי

Cap. XXXVII.

v. 2. Lira: dicunt aliqui quod accusavit solum Ruben de hoc quod dormierat cum Bala, scriptura tamen loquitur ac si accusasset omnes. Alii dicunt quod accusavit eos de coitu cum bestiis. — Lira selbst bezieht es auf den unter ihnen herrschenden Streit, der aus der Verachtung der Söhne der Kebsweiber entstand.

Aufden zweiten Punct beziehen sich die Worte Raschi's, der von den Brüdern sagt: חשודים על העריות, die dritte Lira'sche Auslegung hat Raschi in den Worten מזלזלין בבני השפחות לקרותן עבדים

v. 36. bemerkt Lira, nach den doctores hebr. sei Joseph dreimal verkauft, einmal von den Brüdern an die Ismaeliten, dann von diesen an die Midianiter, endlich von diesen an den Potiphar.

Nach Beresch. rabb. sect. 84. gab es darüber zweierlei Ansichten, die eine liess ihn viermal, die andere fünfmal verkauft werden. Es heisst dort am Ende: כמה אוניות נכתבו לו ר' יודן אמר ארבעה אחיו לישמעאלים וישמעאלים לסוחרים וסוחרים למדינים ומדינים מכרו אתו אל מצרים· ר' הונא אמר חמש מדינים מכרו אתו לדמוסיא של מדינה בא פוטיפר ולקחו מדימוסיא של מדינה

Den dreimaligen Verkauf hat Raschi, der zu v. 28. bemerkt: וימכרוהו לישמעאלים והישמעאלים למדינים והמדינים למצרים

Cap. XXXVIII.

v. 1. Lira erzählt nach den doct. hebr. habe sich Juda mit seinen Brüdern wegen Josephs Verkaufung veruneinigt.

Raschi: שראו בצרת אביהם אמרו אתה אמרת למכרו אלו אמרת להשיבו היינו שומעים לך

v. 2. erklärt Lira homo Chananeus durch mercator nach Raschi (der כנעני durch תגרא erklärt nach dem Vorgange von Beresch. rabb. sect. 85. wo es heisst: תגרא בוציגא דאתרא

v. 7. Lira: Quae fuerit eius nequitia in textu non exprimitur, sed dicunt Hebraei quod fuit similis cum nequitia fratris sui Onan, . . . sed hoc faciebat alio motivo, quia iste Her libidinose afficiebatur ad suam uxorem Thamar et ideo cavebat ne impraegnaretur, ne ex eius impraegnatione eius pulchritudo minueretur et ne eius concubitu ad tempus privaretur.

Raschi hat blos die Worte: כרעתו של אונן משחית זרעו

v. 24. Lira: dicunt Hebraei quod Thamar filia fuit Melchisedech; weil sie nämlich in diesem Falle als unzüchtige Priesterstochter verbrannt werden musste.

Raschi: בתו של שם היתה שהוא כהן לפיכך דנויה בשרפה

Cap. XL.

v. 1. Lira: Hebraei dicunt quod pincerna non fuit diligens in custodia potus regis quod inventa est ibi musca, pistor autem in hoc quod in pane regis inventus est lapis parvus.

Raschi: זה נמצא זבוב בפיילי פוטירי שלו וזה נמצא צרור בגלוסקין שלו

v. 23. וישכחהו. Lira: Dicunt hebraei quod hoc fuit quia nimis confisus fuerat Ioseph de auxilio humano.

Raschi: שתלה בו יוסף לזכרו הוזקק להיות אסור שתי שנים

Cap. XLI.

v. 8. ותפעם רוחו · Lira: Hebraei dicunt quod illi coniectores dabant aliquas expositiones, nämlich der König würde sieben von seinen Töchtern begraben und sieben andere zeugen.

Raschi: היו אומרים שבע בנות אתה מוליד שבע בנות אתה קובר

v. 43. Den Namen Abrech erklärt Lira so: Ab = pater werde Joseph wegen seiner Weisheit genannt, licet tener (rech) esset aetate.

Raschi: אב בחכמה ורך בשנים

vgl. Beresch. rabb. sect. 90. ויקראו לפניו אברך אב בחכמה ורך בשנים Auch Hieronymus hat „patrem tenerum".

Zu v. 50. führt Lira die Aggada an, nach der Potiphar der Schwiegervater Josephs und Potiphar der Kämmerer des Königs eine und dieselbe Person seien. Letzterer nämlich habe den Joseph, durch seine Schönheit angezogen, gekauft, um ihn zu missbrauchen. Zur Strafe dafür sei ihm das männliche Glied verdorrt und er in Folge dessen für den Kriegsdienst untauglich geworden. Er sei alsdann zum Oberpriester in Heliopolis ernannt.

Raschi: הוא פוטיפר ונקרא פוטיפרע על שנסתרס מאליו לפי שחמד את יוסף למשכב זכור

Dass die Nachkommenschaft Josephs vor der Theuerung geboren wurde, leitet Lira von dem Umstande her, dass zur Zeit der Theuerung die Männer sich der Frauen enthielten.

Raschi: מכאן שאדם אסור לשמש מטתו בשני רעבון

Cap. XLII.

v. 1. Die Vulgata hat „audiens Iacob". Lira bemerkt: „in hebraeo habetur vidit Iacob et certum est quod non vidit oculis corporeis, cum non descenderit in Aegyptum. Et ideo dicunt Hebraei quod vidit hoc per revelationem spiritus sancti.

Raschi sagt: ראה באספקלריא של קדש שעדיין יש לו שבר במצרים

vgl. Beresch. rabb. sect. 91. ליעקב נתגלה שיוסף קיים

v. 3. Lira führt die rabbinische Erklärung an, nach der die Brüder hier deshalb als „Josephs Brüder“ bezeichnet würden, weil sie über ihre That Reue gefühlt und die Absicht gehabt hätten Joseph zurückzukaufen.

Raschi sagt: ולא כתב בני יעקב מלמד שהיו מתחרטים במכירתו ונתנו לבם להתנהג עמו באחוה ולפדותו בכל ממון שיפסקו עליהם

Zu v. 8. sagt Lira: Joseph kannte die Brüder, quia dimiserat eos in statu virili et barbatos et ideo non erant notabiliter immutati.

Raschi: לפי שהניחם חתומי זקן

Joseph dagegen ward nicht erkannt, quia recessit ab eis puer et postea barba sibi creverat.

Raschi: שיצא מאצלם בלא חתימת זקן ועכשיו בא בחתימת זקן

v. 9. Joseph erinnert sich der Träume; nach Lira quod iam videbat ea in parte adimpleta, quia fratres sui eum adoraverant.

Raschi: ידע שנתקיימו (החלמות) שהרי השתחוו לו

v. 12. Lira erwähnt die rabbinische Erklärung, nach der Joseph deshalb einen Verdacht gegen seine Brüder hegte, weil er sie von verschiedenen, unter einander verbündeten Orten her habe ankommen sehen.

Raschi sagt nach Beresch. rabb. sect. 91. הרי נכנסתם בעשרה שערי העיר למה לא נכנסתם בשער א׳

Nach Beresch. rabb. l. c. wusste Joseph vorher, dass seine Brüder kommen würden und stellte Wächter an alle Thore mit dem Befehl, von jedem einziehenden Fremdling den Namen nebst dem Namen seines Vaters aufzuschreiben. Es geschah und am Abend brachte jeder Wächter ein Täfelchen mit dem Namen eines der Söhne Jacobs. Da gab Joseph dem Aufseher des Magazins Befehl, er solle diese Männer, wenn sie kämen Speise zu kaufen, sogleich zu ihm führen. Indessen kamen die Brüder nicht, weil sie allenthalben nach Joseph suchten; da liess sie Joseph auf der Strasse aufgreifen und vor sich führen.

v. 15. Den Schwur bei Pharaos Leben hielten nach Lira einige für ein sacramentum frivolum, quod sciebat illud

quod iurabat esse falsum; non enim intendebat omnes fratres retinere.

Raschi: כשהיה נשבע לשקר

v. 23. Lira: Dicunt Hebraei quod iste interpres fuit Manasses primogenitus Joseph, quod a nutrice didicerat linguam Aegyptiacam et a patre suo hebraicam.

Raschi zu המליץ bemerkt: זה מנשה בנו

v. 24. Lira erwähnt die rabbinische Erklärung des Umstandes, dass Simeon grade es war, der gebunden ward. Er war nach den Rabbinen der welcher sprach: „seht, da kommt der Träumer etc."

Raschi: הוא שאמר ללוי הנה בעל חלומות וגו"

Zugleich fügt Lira hinzu: dass der gebundene Simeon im Gefängniss wieder entfesselt und mit Speise und Trank versorgt ward.

Raschi: לא אסרו אלא לעיניהם וכיון שיצאו הוציאו והאכילו והשקהו

v. 27. Lira: der, welcher den Sack öffnete, war nach den Rabbinen Levi.

Raschi: הוא לוי

Cap. XLIII.

v. 32. Den Umstand, dass den Brüdern und den Aegyptern besonders aufgetragen wird, erklärt Lira nach den Rabbinen: quod mactant et comedunt (illi) aliqua animalia quae ab Egyptis coluntur.

Raschi nach Onkelos: ארי בעירא דמצראי דחלין-לה עבראי אכלין

v. 3. Lira: dicunt Hebraei quod Ioseph fingebat se hoc scire per artem divinandi. Dazu habe er seinen Becher benutzt. (vgl. c. 44, 5.)

Nach Beresch. rabb. sect. 91. sah Joseph aus seinem Becher, nachdem er an denselben geschlagen hatte, dass die Brüder Kundschafter seien, ebenso dass zwei von ihnen Sichem verwüstet und dass sie ihren Bruder verkauft hätten.

Ebenso heisst es l. c. sect. 92. mit Bezug auf unsern Vers:

נטל את הגביע והיה עושה כמעריה ומריח בגביע ואמר יהודה שהוא מלך ישב בראש ראובן שהוא בכור ישב שני לו וכן כולן וגו״

Raschi ist nur über die Reihenfolge anderer Meinung: מכה בגביע וקורא ראובן שמעון וגו״

Cap. XLV.

v. 20. Lira erwähnt die rabbinische Deutung dieses Verses auf die Wegführung der ägyptischen Gefässe beim Auszuge der Kinder Israel.

v. 24. erklärt Lira dadurch, dass Joseph fürchtet, die Brüder möchten unterwegs in Streit gerathen und einander die Schuld an der Verkaufung Josephs aufbürden.

Raschi: שמא יריבו בדרך על דבר מכירתו להתוכח זה עם זה ולומר על ידך נמכר וגו״

So auch Luther.

Cap. XLVII.

Zu v. 2. erwähnt Lira die jüdische Erklärung von מקצה אחיו = minores et debiliores ... hoc fecit Joseph ne si rex vidisset maiores et fortiores posuisset eos cum viris bellatoribus.

Raschi: שאם יראה אותם גבורים יעשה אותם אנשי מלחמה

vgl. Beresch. rabb. sect. 95.

v. 9. שני מגורי · Diesen Ausdruck erklärt Lira unter Hinweis darauf, dass Jacob immer als Fremdling gelebt und gewandert habe: in Mesopotamien bei Laban wie auch im Lande Canaan.

So auch Raschi: ימי מגורותי כל ימי הייתי גר בארץ

v. 18. Lira erwähnt die rabbinische Deutung des „zweiten Jahres“ als des zweiten der Hungersnoth, da bei Jacobs Ankunft seiner Verdienste wegen eine Nilschwelle eingetreten sei. — Raschi: לשני הרעב

v. 21. העביר Lira erwähnt die jüdische Auslegung: Joseph habe das ganze Volk seine Wohnsitze verändern lassen, um Pharaos Macht über das Land zu zeigen.

Raschi: מעיר לעיר לזכרון שאין להם עוד חלק בארץ והושיב של עיר זו בחברתה

Ebenso auch Luther.

Cap. XLVIII.

v. 7. fasst Lira nach den jüdischen Auslegern als eine Entschuldigung Jacobs, dass er die Rahel nicht in das Erbbegräbniss geschafft habe. Es sei dies deshalb geschehen, weil Rahel bei der Wegführung der Exulanten sich aus ihrem Grab erheben und für sie Fürbitte einlegen werde, nach Jer. 31, 15.

Raschi: "לא הולכתיה אפילו לבית לחם להכניסה לארץ וג דע לך שעל פי הדיבור קברתיה שם שתהא לעזרה לבניה כשיגלה אותם נבוזראדן והיו עוברים דרך שם יצאת רחל על קברה ובוכה ומבקשת עליהם רחמים

Cap. XLIX.

v. 10. שילה Lira erwähnt die jüdische Auslegung vom Zelt zu Silo und von der Erfüllung dieser Weissagung in der Salbung Sauls.

v. 15. Lira erwähnt die rabbinische Auslegung: Isaschar sei vorzugsweise dem Studium des Gesetzes zugewendet gewesen. — Raschi: סובל עול תורה

Lira bemerkt: ein Esel eigne sich doch wenig zu Studien, da er ein animal stolidum et rude sei.

v. 17. Die Weissagung von Dan wird von Lira auf Simson bezogen. Exponitur de Samsone qui fuit de tribu Dan.

Raschi: על שמשון נבא נבואה זו

So auch Luther.

v. 21. אמרי שפר Lira: Aliter exponunt aliqui Hebraei dicentes quod Iacob hic prophetavit de bello contra Sisaram, in quo Barach secum accepit decem milia de filiis Neptalim, qui iuverunt promte et expedite quasi cervus emissus et inde habita victoria Debora et Barach cecinerunt canticum Domino.

Raschi hat blos die Worte: על מלחמות סיסרא נתנבא

Die Beziehung auf den Lobgesang der Debora und des Barak findet sich Beresch. rabb. sect. 98. wo es bei אמרי שפר heisst: שאמרו ותשר דבורה שירה זו.. vgl. Richt. 5, 1.

v. 24. ויפזו זרועי ידיו· Lira: Hebraei exponunt de ornamentis quae erant in brachiis Joseph: de armillis et annulis. — Raschi: זו היא נתינת טבעת על ידו

v. 26. Die Worte עד־תאות גבעות עולם waren von der Vulgata gegeben mit: „donec veniret desiderium collium aeternorum". Lira bemerkt dazu: in hebreo non est „veniret". Für desiderium stehe im Hebr. „tavat" was bezeichnen könne: 1) desiderium, 2) terminus, finis. — Letztere Bedeutung halte Raschi fest und alii Hebraici saltem moderni welche übersetzen: „usque ad terminum collium saeculi" und dies beziehen auf die dem Jacob versprochene Weltherrschaft.

Raschi hat: לפי שהברכות שלי גברו עד סוף גבולי גבעות עולם

[vgl. auch Sfornu, welcher sagt: שברכותי התפשטו עד גבול שני צדי חלק הגלגל של מהלך השמש היוצא מרכז המגבילים את היבשה שהם שתי קצות עולם הזמנים ונפסדים וגו"]

Doch auch die Bedeutung desiderium, welche Lira nur der Vulgata zuschreibt, findet sich bei jüd. Auslegern.

Beresch. rabb. sect. 98. מהשנתאוו גבעות עולם תהיין לראות יוסף

Cap. L.

v. 5. אשר כריתי· Die Vulgata hat quod fodi. Lira: Hebraei dicunt quod „emi" quia illa dictio hebraica quae ibi ponitur aequivoca est ad fodere et ad eruere. „Iacob emit locum sepulchri non in se sed in avo suo Abraham, qui emit locum illum pro se et sua posteritate".

Raschi sagt: (vgl. Ex. 21, 33) כפשוטו כמו כי יכרה איש ומדרשו עוד מתישב על הלשון כמו אשר קניתי

v. 10. גורן האטד· Lira: Hebraei dicunt quod Atad non est nomen proprium sed commune et significat genus spinarum quod gallice vocatur „aiglentier" quod area illa clausa erat in modo sepis talibus spinis.

Raschi: מוקף אטדין היה

v. 16. ויצוו· Lira: Mandaverunt ei, per filios Balae ut dicunt Hebrei, quos inter ceteros fratres magis diligebat.

Raschi: ואת מי צוו את בני בלהה שהיו רגילין אצלו

Ueber

die Sprache des Targum zu den Sprüchen

und

dessen Verhältniss zum Syrer.

Von **Siegmund Maybaum.**

Einleitung.

Unter den Targumim zu den Hagiographen, von denen kein einziges den Namen eines Verfassers trägt, und die sich nur durch die Verschiedenheit der Sprache und Anlage von einander unterscheiden, zeichnen sich die Targumim zu Iob, Psalter und Proverbien besonders aus, sowohl durch die Menge von Syriasmen, die sich hier wie in keinem Buche der andern Targumim finden, als auch durch ihre eigenartige Anlage. [1] Neben den Targumim der übrigen hagiographischen Stücke, die fast sämmtlich Homilien nach der Art der Midraschim sind, heben sich diese Stücke vortheilhaft ab und erscheinen als wirkliche Paraphrasen, obgleich auch Iob und der Psalter voll von kleinen homiletischen und exegetischen Zusätzen sind und zu einigen Stellen sogar zwei von einander gänzlich abweichende Uebersetzungen vorkommen. [2] Aber unter diesen dreien selbst ist das Targum zu den Sprüchen das beste und jedenfalls das interessanteste. Es unterscheidet sich schon dadurch von Iob und Psalter, dass es sich fast überall ziemlich streng an den Text hält und mit nur wenigen Ausnahmen frei von Zusätzen ist. In dieser Beziehung hat es mit

---

1) *Elia Levita,* Einleit. zum Meturgeman. nennt diese drei Targumim „תַּרְגּוּם יְרוּשַׁלְמִי“.

2) Siehe Targ. zu Psalter 77, 11. 78, 64. 88, 3. Iob 14, 18. 15, 10. 18, 4. 24, 19. 28, 7. 29, 15.

den andern Targumim gar keinen Berührungspunct und erinnert an die ältere Art der Uebersetzungen, etwa an Onkelos. Aber auch in sprachlicher Beziehung unterscheidet es sich gar sehr von den andern hagiographischen Targumim und hat selbst an Iob und Psalter, die ihm in dieser Hinsicht am nächsten stehen, nur sehr schwache Analogien. Es ist dieses Targum ein Unicum in der ganzen Targumliteratur durch seine durchaus syrisch gefärbte Sprache; denn es finden sich hier in einem einzigen Capitel mehr Syriasmen vor, als in ganzen Büchern der andern Targumim. Ist schon dies eine merkwürdige Erscheinung, so muss es andererseits nicht weniger auffallen, wenn wir in diesem Targum nicht blos einzelne Wörter und Wendungen, sondern ganze Sätze — und diese in grosser Anzahl — in vollständiger lexicalischer Uebereinstimmung finden mit dem Syrer. Diese zwei von einander abhängigen Fragen, die uns hier beschäftigen werden, waren schon längst angeregt worden,[1] sie konnten aber wegen der grossen Schwierigkeiten, welche die höchst mangelhaften und corrumpirten Druckwerke boten, ihre Lösung nicht finden. So kam es, dass, während die andern Targumim sich einer grossen Pflege von Seiten der Gelehrten erfreuten, die Hagiographen überhaupt, und ins Besondere das Targum zu den Sprüchen wenig Bearbeitung und Theilnahme fanden. Nur *Dathe* hat, so viel wir wissen, das Targum zu den Sprüchen einer eingehenden Kritik unterzogen und die zweite der oben erwähnten Fragen in scharfsinniger Weise zu lösen versucht.[2] Aber wie logisch und scharfsinnig diese Untersuchung auch sei, in ihren Resultaten ist sie doch gänzlich verfehlt, da auch sie auf der falschen und trügerischen Grundlage eines corrumpirten Textes beruht. Von vielen Beispielen wollen wir nur eines anführen, da wir im zweiten Theile dieser Untersuchung Gelegenheit haben werden, auf diesen wichtigen Punct zurückzukommen. Zur Stelle Spr. 19, 8.

1) *Wolf,* Bibliotheca hebr. T. II. p. 1176: „De ea dubium est eruditis, utrum ipsa ex versione, quae in ea exstat, syriaca, an haec vicissim ex illa sit descripta“.

2) *J. A. Dathii* opuscula p. 106.

אַנְשֵׁי לָצוֹן יָפִיחוּ קִרְיָה וַחֲכָמִים יָשִׁיבוּ אָף „Spötter fachen (Aufruhr) an in einer Stadt; aber die Klugen beschwichtigen den Zorn“, hat der Chaldäer in unserer Ausgabe [1] die abweichende Uebersetzung: גַּבְרָא מְמִיקְנֵי מְמַלְּלִין כַּדְּבָא, die sich aus dem masor. Texte gar nicht erklären lässt, während der Syrer קִרְיָה richtig mit ܡܕܝܢܬܐ übersetzt. *Dathe* meint nun, [2] dass der Chaldäer, der so oft mit dem Syrer übereinstimmt, hier wie im ganzen Buche den Syrer nur copirt habe, und durch die Aehnlichkeit der syrischen Buchstaben ܪ und ܕ verleitet, ܡܪܝܢܬܐ für ܡܕܝܢܬܐ gelesen und dazu das besser passende Wort מְמַלְּלִין gesetzt habe. Hieraus ergiebt sich ihm als Resultat, dass der Chaldäer den Syrer und nicht der Syrer den Chaldäer benutzt habe. Dass aber dieser, sowie andere ähnliche Beweise *Dathe's* auf Corruptelen gebaut sind, erhellt aus einem Codex der Breslauer Stadtbibliothek, der sowohl hier als auch an vielen andern Stellen die richtigen Lesarten erhalten hat. Derselbe hat zur angeführten Stelle die Lesart: גְּבְרַיָּא מְמִיקְנֵי יְצַדּוּן כְּרַכָּא, woraus nun ersichtlich ist, dass *Dathe's* wenn gleich sehr scharfsinnige Untersuchung in ihren Resultaten für die Kritik nur von geringer Bedeutung ist. — Wir haben uns bei dieser Untersuchung über die Sprache des Targum zu den Sprüchen und dessen Verhältniss zum Syrer vor allem bemüht uns dadurch einen correcten Text herzustellen, dass wir die verschiedenen Lesarten der *Walton*'schen und ersten Venetianer Ausgabe, Elia Levita's und Aruch's mit dem obengenannten Codex der Breslauer Stadtbibliothek verglichen, und in zweifelhaften Fällen die Lesarten des Codex [3] denen der übrigen Zeugen vorzogen. Von dieser sicheren Grundlage ausgehend, haben wir die sprachlichen Erscheinungen dieses Targum's zusammengetragen und daraus den Charakter seiner Sprache zu erforschen gesucht. Gleichwohl ist es uns nicht gelungen die Orthographie, soweit sie die Punc-

1) Editio Veneta princeps 1517. Nach dieser Ausgabe citiren wir immer. 2) a. a. O. p. 121.

3) Ueber diesen Codex siehe *Wolf,* Bibliotheca hebr. T. II. p. 296. — *Levy,* der diese Handschrift benutzte, giebt von ihr im II. Theil seines chald. Wörterbuchs eine ausführl. Beschreibung.

tation betrifft, festzustellen, da sich hier die Fülle von Abweichungen unter gar keine Regel bringen lässt.[1] Auch der Codex, der sonst sehr genau ist, leidet an diesem Mangel. Selbst der Gebrauch der Vocalbuchstaben ist in den verschiedenen Ausgaben und in unserem Codex nicht genau durchgeführt. Bald steht ◌ָ plene bald defekt, ◌ָ oft ohne א oft aber auch mit folgendem א,[2] so dass es unmöglich ist, von dieser willkürlichen Schreibweise einer spätern Zeit feste Regeln zu abstrahiren. Weit sicherer konnten wir die Erscheinungen der Formlehre ordnen — da hier die meisten Druckwerke mit unserem Codex übereinstimmen — und je nach der Anzahl der von dem jüdischen Aramaismns abweichenden Formen, in gewissen Partien der Grammatik eine grössere oder geringere Hinneigung zum Syrischen nachweisen. Wir haben jedoch nur die dem jüdischen Idiome fremden sprachlichen Erscheinungen des Targum in den Kreis unserer Untersuchung gezogen und sie in der hergebrachten Ordnung behandelt, da es nicht unsere Absicht war eine Grammatik der Sprache dieses Targums zu schreiben, sondern blos die eigenthümliche sprachliche Färbung desselben zu kennzeichnen.

---

1) So wechselt אֲנָא mit אָנָא 8, 13. 12, 20.; das erste hat die Editio Venet., das zweite der Codex. Jedoch auch in einer und derselben Ausgabe steht die Schreibweise nicht fest.

2) Vgl. 7, 5. דְּבִינָתָךְ mit 8, 25: נְטַבְּעוּ, 34. וְנִשְׁקוֹד; vgl. ferner 9, 11. mit 10, 1. 3. An folgenden Stellen hat unsere Ausgabe מָאן „wer" für מַן oder מָן, 12, 2. 17. 13, 12. 15. 17, 8. 20. 19, 17. 20, 9. 21, 3. 22, 9. 23, 1. בְּמוֹ = כְּמָן: 24, 8. 25, 10. 26, 6. Uebrigens ist א als Vocalbuchstabe — wie im Samaritanischen — in unserem Targum auch sonst sehr häufig. So 12, 14. גוּמָאצָא Cod. גוּמָצָא· 18, 7. פָּאחָא „Schlinge", 20, 15. דְּכֵיפֵי טַבָּאתָא „Edelsteine", ebenso der Codex. Vgl. ferner 19, 28. 20, 19. 25, 12. 22. 26, 7. 11. 27, 6. 30, 26. u. dgl. mehr.

I. Die Sprache des Targum zu den Sprüchen.

A. Bemerkungen zur Formlehre.

a) Das Pronomen.

α) Das Pron. pers. 3. sing. masc. heisst in unserem Targum, entsprechend der zweiten Form desselben Pronom. im Syrischen, nicht mehr הוּא, sondern הֲווֹ = ܗܘ̇, mit zwei וו geschrieben,[1] was zwar sonst als Zeichen gilt, dass nicht der Vocalbuchstabe sondern der Consonant gelesen werden müsse, hier aber gewiss den Diphthong *au* bezeichnet. Als Analogie erwähnen wir nur das talmudische לַאו „nicht", welches die Alten gewiss auch *lau* gesprochen haben.

Syrisch ist auch das Pronom. pers. 2. sing. femin. אַנְתְּ 7, 4., welches hier nicht wie sonst in den Targumim אַנְתִּי lautet, sondern den Auslautsvokal verloren hat. Das fehlende י, das im Syrischen noch beibehalten wird, kann nicht befremden, da es mit ein Charakteristicum dieses Targums ist die unausgesprochenen Consonanten nicht mehr zu schreiben.[2] Diesen Syriasmen gegenüber steht der Gebrauch der Pronomina אִינוּן und אִינֵין, הִינוּן und הִינֵין als Nominativ und Accusativ ohne Unterschied,[3] was freilich wieder an die Regellosigkeit des Targumischen Idioms erinnert.

β) Das Pron. demonstrativ. zeigt auch schon eine starke Hinneigung zum Syrischen. So ist das Pron. demonstr. plur.

---

1) z. B. 12, 9: מִן הֲווֹ דְמִתְיַיקַר „als derjenige, der sich überhebt; ebenso 16, 19. 32. 19, 1. 24, 5. 25, 20. 26, 18. 28, 6. Die Handschrift hat an allen diesen Stellen, das syrische Pronom. demonstr. הוֹן = ܗܘ̇ܢ, eine Lesart, die sich sehr empfiehlt, da die Vermuthung nahe liegt, dass die jüdischen Herausgeber unserer Texte das fremde הוֹן für einen Fehler hielten und es in הֲווֹ verwandelten. Die Walton'sche Ausgabe hat an allen diesen Stellen מִן הוּא „als derjenige", was aber eine schlechte Correctur des Herausgebers zu sein scheint. Das Pron. pers. kommt in dieser Verbindung als Pron. relat. in den übrigen Targumim nie vor.

2) s. weiter unten bei den Bemerkungen über die Suffixe.

3) 18, 7. 19, 10. 30, 18. steht אִינוּן in einem und demselben Verse als Nom. und Accusativ neben einander.

com. אִלֵּן „diese“ hier überall אִילֵּין geschrieben,[1] eine Schreibweise, die im „Chaldäischen“ nicht im Gebrauch ist. Wahrscheinlich hat dieses Wort אִילֵּין = ܐܠܝܢ gelautet, und wurde erst später von unwissenden Herausgebern dem jüdischen Aramaismus angepasst. Von der syrischen Aussprache dieses Pronomen wird man umsomehr überzeugt, als in diesem Targum auch noch ein anderes gleichbedeutendes Pronom. vorkommt, welches sonst nur Eigenthum der syrischen Sprache ist, es ist dies das Pron. הָלֵין „diese“.[2] Ebenso ist auch neben dem sing. דֵּין „dieser“[3] die syrische Form הָדָא im Gebrauch.[4]

γ) Das Pronom. interrog. hat neben der sonst ungewöhnlichen Schreibweise מָאן = מַן — was nicht syrisch ist — einzelne Formen, die sowohl in Bezug auf die lautliche Verbindung, als auch in Bezug auf die Orthographie an das Syrische erinnern. So das Pronom. מַנּוּ „wer“ = ܡܢܘ,[5] entstanden aus מַן־הוּ. — Ebenso ist das gleichbedeutende Pronomen אֵיְנָא = ܐܝܢܐ „wer“,[6] entstanden aus אַי־הָנָא, welches in den übrigen Targumim nicht gebräuchlich ist, hier ganz gewöhnlich, und der Codex hat an einer Stelle sogar die syrische Partikel אֵיְכָא = ܐܝܟܐ.

δ) Das Pronom. relativum wird auch hier durch das Pron. interrogativum oder demonstr. mit folgendem דְּ ersetzt, also: אִלֵּין דְּ, הָלֵין דְּ,[7] jedoch wird hier, wenn das folgende Wort mit Schwa beginnen würde, zum ד nicht wie im Syrischen der Vocal *a* sondern *i* gesetzt. Z. B.: 23, 30. לְהָלֵין דִּ ··· מְגַוַּהֲרִין „die sich aufhalten“. Aus dem bisher erwähnten ist ersichtlich, dass in diesem Targum neben den chaldäischen auch alle syrischen Pronomina gebraucht werden.

---

1) Codex 2, 7. 21. 3, 18. 8, 9. 17. 10, 29. 11, 2. 7. 15. 20. 12, 20. 22. 13, 6. 10. 16, 4. 21, 6. 15. 23, 20. 25, 1. u. a. m. An allen diesen Stellen hat die Edit. Venet. die corrumpirte Lesart אִילָּין. Wahrscheinlich war diese Schreibweise dem Herausgeber schon unverständlich. 2) Vgl. 23, 30. 24, 23. 31, 8. 3) Vgl. 23, 22. 24, 12. 4) Vgl. 22, 19., in der Verbindung יוֹמָנָא הָדָא „heute“. 5) Vgl. 20, 6. 27, 4. 30, 9.

6) Vgl. 11, 26. 27, 16., wo der Codex אֵיְכָא hat.

7) Vgl. 23, 30. 28, 4. 30, 5. 31, 8.

b) Das Nomen.

Das Verhältniss zwischen den Statusformen der zwei aramäischen Dialekte ist bekanntlich dies:

	Abs.	constr.	emphat.
Syrisch:	ܡܠܟܝܢ	ܡܠܟܝ	ܡܠܟܐ
Chaldäisch:	מַלְכִין	מַלְכֵי	מַלְכַיָּא

Der einzige wirkliche Unterschied der Statusformen, der im biblischen Chaldaismus und in den besseren Targumim erscheint, liegt also im emphaticus. Etwas ganz anderes findet hier im Targum zu den Sprüchen statt. Wir sehen hier ein vollständiges Aufgeben der Eigenthümlichkeiten eines Dialektes zu Gunsten eines andern. Denn neben dem Emphaticus auf ־ַיָּא ist hier auch die syrische Form auf ־ֵי im Gebrauch. Und wenn nicht wie im Syrischen ein א, sondern ein י am Schlusse der Endung erscheint, so ist dies auf Rechnung der hebräischen Schrift zu setzen. Uebrigens ist die Orthographie dieses Targums durchaus nicht für den Charakter seiner Sprache entscheidend. Die emph. Formen auf ־ֵי[1] überwiegen in solchem Masse, dass wir sie als die üblicheren, die

---

1) Syrische Formen auf ־ֵי 1, 4. 6. 7. 10. 12. 20-23. 2, 7. 9. 19-22. 3, 2. 15. 18. 20. 25. 33-35. 4, 11. 14. 17-19. 22. 23. 26. 5, 6. 9. 10. 16. 17. 22. 23. 6, 14. 17-19. 23. 28. 33. 7, 7. 10. 12. 14. 24. 28. 8, 2-5. 11. 15. 16. 20. 25. 34-36. 9, 10. 11. 18. 10, 2. 3. 6. 7. 11-17. 19. 20. 26-32. 11, 3. 5. 6. 9. 10. 11. 16. 19. 21. 23. 28. 30. 31. 12, 3. 5-7. 9. 10. 12. 12. 18. 21. 23. 24. 26. 28. 13, 2. 4. 9. 10. 12. 14. 15. 19-21. 25. 14, 3. 8. 9. 11. 15. 18-20. 22. 24. 27. 30. 33. 34. 15, 2-4. 6-8. 12-15. 17. 19. 21. 24. 26. 28-31. 16, 7. 11. 13-15. 17. 19. 22. 24. 27. 28. 17, 1. 2. 6. 14. 18, 4. 5. 15. 16. 18. 21. 23. 24. 19, 4-6. 13. 23. 27-29. 20, 15. 26. 29. 30. 21, 1. 4. 7. 8. 18. 21. 22. 27. 22, 3. 4. 7. 12. 13. 17. 23, 1. 10. 12. 17. 28. 24, 1. 4. 7. 8. 16. 19-21. 23-26. 30. 31. 25, 1-6. 11. 12. 14. 19. 22. 23. 25. 27. 27, 3. 6. 13. 16. 18. 20. 21. 27, 2. 12. 19. 22. 25-27. 28, 1. 3. 5. 6. 8. 10. 12. 21. 28. 29, 2. 7. 8. 10. 12. 14. 16-19. 26. 27. 30, 3. 14. 25-28. 31. 33. 31, 3-6. 8-10. 16. 20. 31. zusammen 294 Stellen. Da jedoch diese Form fast in jedem citirten Verse 2—3 mal sich vorfindet, so ist die Gesammtzahl derselben auf 500 anzuschlagen.

Form auf ־ָיָא [1] jedoch nur als Ausnahme oder als Ueberrest aus dem andern Dialekt betrachten können. Es darf uns dagegen nicht befremden, wenn wir trotz dieser Menge syrischer Status emphat. keine einzige sichere Form für den syr. Stat. constr. auf *ai* in diesem Targum finden, denn da die Punctation von späterer jüdischer Hand gemacht ist und überdies das Genitivverhältniss gewöhnlich durch den Status emphat. mit folgendem Pronom. relat. דְ ausgedrückt wird, und ausserdem in diesem Targum die anticipirenden pleonastischen Suffixe angewandt werden, [2] so hat sich schon in Folge dessen dem Verfasser selten Gelegenheit geboten von diesem Status Gebrauch zu machen, den dann die Punctation noch verhüllte. Uebrigens lässt sich mit ziemlicher Sicherheit auch der Gebrauch des syrischen *ai* nachweisen. Die Stelle 1, 27. דְלוֹחַיְיכוֹן ist offenbar ein syrischer Stat. constr. דְלוֹחַיי mit dem Suffixe der 2. Pers. plur. כוֹן. — Die wenigen vorkommenden Formen des Status constr. mit *e* sind fast lauter solche, [3] wo der Sprachgebrauch auch im Syrischen den Stat. constr. fordert und die Umschreibung mit dem Pronom. דְ nicht gebraucht z. B. 8, 4. בְּנֵי נָשָׁא. Bemerkenswerth ist ferner die Schwächung der Suffixform ܡܰܠܟܽܘܗܝ. Entsprechend lautet im jüdischen Aramaismus die Form מַלְכוֹהִי, doch noch ohne den Verlust des Endvokals, was sowohl durch den biblischen Chaldaismus, als auch durch die besten Handschriften des Onkelos gesichert ist. — In unserem Targum nun wird dieses ה occultirt, jedoch, weil nicht ausgesprochen, auch nicht mehr geschrieben. Es treten demnach

---

1) Formen auf ־ָיָא 1, 26. 2, 22. 3, 18. 20. 32. 4, 1, 17. 5, 7. 15. 7, 23. 24. 27. 8, 18. 29. 9, 11. 17. 10, 6. 11. 24. 28. 12, 25. 14, 1. 17, 6. 11. 26. 18, 3. 6. 20, 5. 29. 21, 1. 12. 23, 5. 25, 3. 35. 27, 19. 28, 12. 16. 29, 16. 30, 3. 19. zusammen 42 Stellen.

2) Vgl. weiter unten S. 79.

3) 1, 12. 7, 27. 8, 4. 26-28. 31. 9, 15. 11, 20. 12, 14. 13, 22. 2. 14, 12. 15, 11. 16, 25, 32. 17, 6. 18, 20. 20, 6. 21, 16. 20. 22, 24. 27, 19. 23. 28, 2. 5. 30, 2. 14. 17. 31, 5. 12. 21. 23. zusammen 33 Stellen, darunter 16 Stellen mit der hergebrachten Redeweise בְּנֵי־נָשָׁא.

hier nach Ausfall des ה zwei Vocale zusammen, die den Diphthong *oi* bilden, z. B. 1, 1. מַתְלוֹי = mathloi.[1] Auch hier ist die reiche Zahl der Stellen für den beliebten Gebrauch dieser Form entscheidend, und dies um so mehr als die ältere Form[2] sich durch ihre geringe Vertretung in diesem Targum als die weniger übliche kennzeichnet.

c) Das Verbum.

Die Mannigfaltigkeit der Formen, in denen das Verbum erscheint, gestatten der Divergenz zweier Dialekte einen grösseren Spielraum; und in der That sehen wir auch, dass die zwei aramäischen Hauptdialekte erst beim Verbum eine tiefere Verschiedenheit zeigen, die sich fast auf sein ganzes Gebiet erstreckt. Um so auffallender muss es uns erscheinen, wenn wir bemerken, dass in diesem Targum alle jene Eigenthümlichkeiten, welche nach dem Zeugnisse der besseren Targumim den Charakter der „chaldäischen“ Sprache im Imperfectum, Infinitivus des Verbums und im suffigirten Verbum ausmachen, verschwinden. Doch betrachten wir die Verbalformen der Reihe nach.

Ein Hauptunterschied der Verbalformen in beiden Dialekten zeigt sich in der Bildung des Infinitivs. Der Charakter des syrischen Infinitivs ist ein präformatives ܡ, welches in allen Conjugationen vortritt, ܡܩܛܠܘ, ܡܬܩܛܠܘ u. s. w. Der jüdische Aramaismus hat das מ nur im Infinitiv des Peal, in den übrigen Conjugationen meist nicht, מִקְטַל aber אִתְקְטָלָא. In unserem Targum ist jedoch auch in den anderen Conjuga-

---

1) Andere Stellen: 5, 21. 22. 6, 13. 28. 8, 30. 32. 34. 10, 1. 26. 11, 8. 26. 27. 30. 12, 4. 14. 15. 14, 26. 15, 3. 5. 20. 16, 2. 7. 11. 30. 17, 21. 24. 25. 27. 18, 8. 19. 21. 19, 2. 7. 11. 13. 26. 20, 20. 23. 21, 1. 2. 10. 25. 29. 22. 12. 21. 23, 3. 6. 24. 29. 24, 12. 18. 29. 31. 25, 1. 13, 26, 6. 16. 17. 22. 27. 27, 21. 28, 7. 11. 13. 16. 22. 24. 29, 3. 12. 13. 20. 22. 30, 1. 4-6. 12-14. zusammen 81 Stellen. In vielen von den citirten Versen kommt diese Form zweimal vor.

2) Aeltere Formen: 10, 10. 13, 6. 22. 14, 21. 15, 4. 16, 20. 23. 20, 7. 8. 11. 21, 8. 28, 14. 29, 18. 31, 1. zusammen blos 14 Stellen.

tionen neben dem Infinitiv ohne מ auch der mit מ gebräuchlich: 1, 2. hat der Codex לְמִיתְבְּיָינָא = ܡܬܒܢܝܘ Infinitiv des Ethpeel, Ausg. אִיתְבַּיָּן; ebenso hat selbst die Ausg. 6, 30. die syrische Form und ausserdem noch die Endung *á—ú*, die nur dem syrischen Infinitiv eignet: לְמִתְדַּכָּרוּ. Die Beispiele sind jedoch selten.

Noch hervortretender jedoch ist in diesem Targum die syr. Bildung der 3. Pers. sing. und plur. des Imperf. mit נ.[1] Es ist dieser eine Punct der wichtigste, da diese Dialektmischung in keinem andern Targum wahrgenommen wird, und daher für die Beurtheilung des Charakters dieses Schriftstücks entscheidet. — Für das Imperf. tritt in unserem Targum auch oft das Particip. mit folgendem הֲוָא ein, welches dann wie im Syrischen flectirt wird. Z. B. 31, 21: מְטוּל דְכוּלְהוֹן בְּנֵי בַּיְתָהּ לְבִישִׁין הֲווֹ.

Eine in diesem Targum häufige Form ist die Pluralform des Imperat. auf ון, die sonst selten, hier in pathetischer Rede verwendet wird, wie 5, 7. הַשְׁתָּא בְּנַיָּא שְׁמָעוּן לִי, und so 7, 25. 8, 32. 30, 8. 31, 6.

1) Imperfect. mit נ haben folgende Stellen: 1, 10. 28. 33. 2, 8. 22. 3, 2. 3. 10. 34. 35. 4, 10. 21. 25. 5, 2. 10. 16. 17. 23. 6, 15. 29. 7, 5. 8, 5. 20. 25. 34. 9, 8. 11. 16. 10, 1. 3. 6. 7. 9. 11. 14. 21. 22. 25. 27. 30. 31. 11, 3. 26. 12, 3. 7. 17. 13, 2. 5. 9. 13. 20. 14, 3. 13. 14. 19. 26. 15, 4. 9. 24. 25. 16, 5. 7. 10. 14. 17, 2. 18, 4. 10. 12. 14. 15. 20. 21. 23. 19, 5. 9. 10. 11. 17. 23. 25. 20, 1. 4. 17. 20. 21, 1. 11. 13. 16. 17. 20. 22, 6-9. 15. 18. 19. 29. 23, 11. 17. 18. 21. 24. 25. 24, 8. 14. 20. 26. 25, 4. 5. 7. 10. 17. 26, 5. 15. 27. 27, 2. 18. 28, 2. 9. 10. 13. 16-21. 23. 25-28. 29, 1-4. 16. 21. 23-25. 30, 10. 11. 17. 22. 23. 31, 7. 31. zusammen 149 Stellen.

Folgende Stellen haben das Imperf. mit י: 1, 5. 11. 14. 26. 27. 31. 2, 10. 3, 1. 6. 22. 25. 26. 33. 34. 4, 4. 5, 11. 17. 18. 23. 6, 32. 33. 7, 26. 9, 4. 7. 11. 10, 8. 25, 32. 11, 7. 14. 29. 12, 7. 8. 14. 24. 13, 21. 17. 14, 11. 23. 15, 10. 20. 25. 27. 29. 33. 16, 20. 21. 28. 17, 2. 11. 23. 18, 3. 11. 19, 16. 20, 28. 21, 6. 7. 11. 21. 28. 22, 5. 10. 11. 23, 16. 25. 33. 24, 17. 18. 25. 25, 5. 8. 26, 20. 28, 12. 29, 16. 17. 30, 6. 17. 22. 31, 10. zusammen 79 Stellen, also die Hälfte der syr. Stellenanzahl.

Eine in dem targumischen Chaldäismus nicht sehr gebräuchliche Form des Verbums ist die Participialconjugation, die bekanntlich im syrischen Sprachgebrauch sehr häufig ist. Auch diese Form ist unserem Targumisten eine geläufige, und die wenigen Beispiele bieten fast für alle Conjugationen Belegstellen. Z. B. 8, 4. לְכוֹן גַּבְרֵי קָרֵינָא „Euch, ihr Männer, rufe ich zu". Vgl. 12, 13. 24, 12, 23. 25, 7.

Bei den verbis concavis ist sogar hie und da noch die vollständige syrische Schreibweise erhalten. Stat des doppelten ܠ im Ethpeel wird sonst im jüdischen Aramaismus das ת mit einem Dagesch versehen, hier aber werden beide noch geschrieben, z. B. 21, 16. עִם בְּנֵי אַרְעָא מִתְתְּנָח „mit den Kindern der Erde wird er ruhen" נָח; ebenso 24, 10. מִתְתְּעִיק חֵילָךְ „deine Kraft ist beschränkt". Und wenn sich auch diese Schreibweise sonst nicht erhalten hat, so ist sie doch für die Kritik vieler ähnlichen Formen entscheidend, da mit Sicherheit angenommen werden kann, dass die Abschreiber und Herausgeber eine von der chaldäischen Orthographie so auffallend abweichende Lesart für mangelhaft hielten und sie corrigirten.[1]

Verbum mit Suffixen.

Statt der im jüdischen Aramaismus gebräuchlichern Form des suffigierten Imperfectes יִקְטְלִנָּךְ mit dem sogenannten Nun epentheticum, und der syrischen ܢܩܛܠܘܢܟ hat der Codex eine Lesart ohne das *n* erhalten: c. 1. v. 10. בְּרִי אִין נְשַׁדְּלוּךְ „mein Sohn, wenn dich verlocken werden". Ausg. נְשַׁדוּ לָךְ, und c. 6, 24. steht דְּתִנְטְרִיךְ מִן אִיתְּתָא „dass sie dich hüte vor dem Weibe", Ausg. דְּתִינְטְרָיִךְ, wobei aber zu bemerken, dass das fem. Suff. *i* hier auf בְּרִי geht, also die Vocalisirung nicht richtig sein kann.[2] — Bei den Suffixen der 3. pers.

1) Als Beweis kann selbst *E. Levita* dienen, der die Orthographie der letzterwähnten Stelle nicht verstanden und die Lesart: מִתְטְעִיק חֵילָךְ vorschlägt. a. v. טעק

2) Man wird also entweder das י streichen und תִּנְטְרָךְ lesen, oder wie ich anderweitig ausgeführt, eine Monillung oder parasitische Entwicklung des *j* annehmen müssen. *M.*

Sing. masc. bemerken wir auch eine Hinneigung zum Syrischen, jedoch zeigt sich auch hier wie oben Seite 74 beim suffig. Nomen der praktische Verstand einer spätern Zeit, welcher die Buchstaben, die in der Aussprache übergangen werden, auch im Texte nicht mehr duldet. Die jüdisch-aramäischen Formen sind יִקְטְלִנֵּהּ, יִקְטְלוּנֵּהּ, die syrischen ܢܶܩܛܠܺܝܘܗܝ, ܢܶܩܛܠܽܘܢܳܝܗܝ. In unserem Targum ist nun zwar die palästinensische Suffigierung vorherrschend, jedoch hat uns auch hier der Codex einige syrische Lesarten erhalten: 24, 24. יְלִיטוּנוֹי עַמְמֵי וְיִבְרוּנוֹי אוּמָּתָא „es verfluchen ihn Völker, verwünschen ihn Nationen“, was ganz dem Syrischen entspricht, mit dem einzigen Unterschiede, dass hier die occultirten Buchstaben nicht mehr geschrieben werden. Eigner Art ist auch die Form 29, 23. תְּשַׁפְּלוֹי, die dem syrischen ܬܫܦܠܘܗܝ entspricht.

Wenn wir nun diese in den Dialekten differierenden Formen des Pronomen, Nomen und Verbum überschauen, so können wir uns, trotz der auch zahlreich vertretenen chaldäischen Formen, der Ueberzeugung nicht entschlagen, dass die Formenbildung in diesem Targum, und somit auch die Sprache desselben, eine vollständige syrische Färbung habe. — Was uns noch in Bezug auf die Partikeln zu bemerken übrig bleibt, ist mehr lexicalischer Natur, da die Suffigierung der Partikeln mit dem Nomen übereinstimmt. Die betreffenden suffigierten Partikeln sind oben S. 74 A. 1.) unter den Beispielen für das Nomen angeführt worden.

d) Die Partikeln.

Eine nur der syrischen Sprache eigenthümliche Bildung ist das von nominibus und adiectivis abgeleitete, mit der charakteristischen Endung ܐܺܝܬ oder ܐܳܝܬ versehene Adverbium, welches sich ebenfalls nur in unserem Targum wiederfindet. Diese Form ist jedoch in unserer Ausgabe durch das geringe Verständniss der Herausgeber oft sehr corrumpirt und daher nach unserem Codex, oder auch nach der Peschita — was wir im zweiten Theile begründen werden — zu emendiren.

Z. B. 21, 20. Cod. שְׁרִירָאִית, Ausg. שְׁרֵי דְאִית.[1] Noch viel häufiger als diese Form werden die gewöhnlichen Partikeln, die sonst dem Chaldäismus fremd sind, in diesem Targum gebraucht. Solche sind: מטול = ܡܛܠ „weil,“[2] הָכִיל = ܗܟܝܠ „daher“,[3] הָידֵין = ܗܝܕܝܢ „damals“,[4] הָיכְנָא = ܗܟܢܐ „also“,[5] עַד מָא = עַדְמָא = ܥܕܡܐ „bis“,[6] עַדְמָא לְאֵימַת = ܥܕܡܐ ܠܐܡܬܝ „bis wie lange?“[7] עַד קְלִיל = ܟܡ ܩܠܝܠ „fast“,[8] גֵּיר = ܓܝܪ[9] „denn“,[10] בֵּינַת = ܒܝܢܬ „zwischen“[11] צִיד = ܨܝܕ „bei“,[12] לְמְנָא = ܠܡܢܐ „warum“,[13] וְהָא καὶ ἰδοὺ[14] טוּבוֹי = ܛܘܒܘܗܝ „heil“.[15]

B. Bemerkungen zur Syntax.

a) Das Pronomen.

Der syrische Gebrauch der persön. Fürwörter, vermöge dessen sie als verb. subst. erscheinen, findet auch in unserm Targum statt. Dass aber die Syriasmen dieser Art in unserem Targum nicht zu den Ausnahmen des Sprachgebrauches gezählt werden dürfen, verbirgt die grosse Anzahl solcher Stellen, die sich nur aus dem syrischen Sprachgebrauch erklären lässt.

---

1) Andere Stellen: 7, 22. 23, 31. 25, 8. 11. 15, 21. muss es תְרִיצָאִית statt תְרִיצוּת heissen.

2) A. St.: 1, 9. 16. 17. 32. 2, 6. 3, 2. 12. 14. 26. 32. 4, 2. 3. 32. 5, 3. 21. Die Ausgabe immer corrupt מְטוּל, Codex מטוּל. 3) 6, 3. Die Ausg. crrpt. הבִיל. 4) 1, 28. 2, 5. 9. 20, 14. 17. 5) A. St. 6, 15. 29. 10, 25. 26. 11, 22. 19. 25, 23. 25. 26, 1. 8. 11. 14. 19. 20. 23. 27, 9. 5, 19. 30, 20. 6) Cod. 4, 16. 18. Ausg. עַד, Cod. 28, 17., Ausg. עַד. 7) 6, 9. 8) 5, 14. 15, 16. 16, 8. 9) Es entspricht dies schwerlich dem gr. γάρ, sondern wie *Nöldeke* zuerst angenommen dem arab. جَيْرِ, Mundart der Mand. S. 8. 9. *M.* 10) 29, 19. hat der Cod. בֵּיר, das aber aus גֵּיר corrumpirt ist. Peschita hat ܓܝܪ. 11) 15, 31. 17, 2. 22, 13. 26, 13. 30, 31. 31, 23. 12) 8, 30. 13) 17, 16. Cod. die Ausg. לְמָא דֵין. 14) 22, 20. 15) 8, 32. 34.

1) In Verbindung mit einem Subst. Adject. oder Adverb. bezeichnen die Pronomina das Präsens

α) des verbi ܗܘܐ. Z. B. 20, 1. לְמְמִיקְנָא הוּא חַמְרָא „dem Spötter ist der Wein". Daselbst v. 3.: יְקָרָא הוּא לְגַבְרָא „Ehre ist dem Manne". 24, 24. דְצַדִּיק אַנְתְּ „du bist gerecht". 26, 5. דְחַכִּימָא הוּא „dass er klug sei". 27, 8. הֵיכְנָא הוּא לְגַבְרָא „so ist dem Manne",

β) des verbi finiti durch dessen Particip. Z. B. 8, 6.: מְמַלְּלָא אֱנָא „ich spreche"; daselbst v. 12. מַשְׁכְּחָא אֱנָא „ich finde".[1]

2) In solchen Fällen kann ferner das Pronom. derselben Person doppelt stehen, so dass das erste das Subject, das letzte hingegen das verb. substant. bezeichnet. Z. B. 23, 15. אַף אֱנָא חָאדֵי אֱנָא בְּלִיבִּי „auch ich freue mich in meinem Herzen".

b) Das Nomen.

Neben dem zur Bezeichnung des Genitivverhältnisses dienenden stat. constr. wird in diesem Targum bei weitem häufiger die suffigierte Form als Nomen regens mit einem darauf folgenden Genitiv angewendet. Z. B. 1, 1. מַתְלוֹי דִשְׁלֹמֹה „die Sprüche Salomo's". v. 29. וְדַחַלְתֵיהּ דֶאֱלָהָא „die Furcht Gottes". v. 7. מֵמְרֵיהּ דְפוּמִי „der Ausspruch meines Mundes". v. 21. עַיְנוֹי דֶאֱלָהָא „das Auge Gottes".[2] Diese Construction, welche in den andern Targumim[3] so gut wie gar nicht vorkommt, ist also in unserem Targum ebenso wie im Syrischen die bei weitem üblichere. Vgl. Gramm. d. syr. Spr. Uhleman. § 74. 2.

---

1) A. St. 10, 5. 11, 12. 18. 12, 11. 15. 17. 15, 4. 5. 29. 16, 14. 19. 25. 17, 28. 18, 7. 17. 19, 2. 13. 14. 20, 7. 25. 21, 8. 31. 22, 16. 28, 7. 11. 24. 30, 14. 31, 23. 30. Zus. 29 Stellen. 2) 2, 5. 3, 5. 4, 5. 5, 21. 10, 1. 13. 14. 16. 20. 27. 29. 31. 32. 11, 1. 11. 30. 12, 2. 15. 22. 25. 13, 4. 22. 14, 3. 4. 19. 26. 28. 35. 15, 7. 9. 16. 26. 33. 16, 2. 5-7. 9. 10. 12-14. 17, 15. 18, 6-8. 10. 12. 19, 7. 11. 12. 22. 23. 20, 24. 27. 21, 1. 2. 8. 10-13. 18. 20. 22, 12. 15. 21. 23. 23, 9. 34. 24, 15. 17. 30. 25, 1. 17. 19. 26, 7. 9. 10. 12. 22. 27, 3. 6. 10. 13. 17. 19. 22. 29, 7. 12. 13. 26. 30, 1. 5. 9. 19. Zus. 96 St. 3) Nur noch Pseudo-Jonathan hat oft diese Construct.

c) Das Verbum.

Auch hier haben wir eine nur dem syr. Sprachgebrauche eigene Bildung zu verzeichnen. In unserem Targum werden nämlich abweichend von den andern Targumim die Verba transitiva mit dem folgenden Objecte nicht durch die Partikel יָת, sondern, wie im Syrischen durch das eigentlich den Dativ bezeichnende לְ verbunden.[1] Z. B. 1, 12. נִבְלְעִנּוּן כִּשְׁיוֹל לְחַיֵּי „Wir werden wie die Hölle die Lebenden verschlingen. 3, 12. מְטוּל דִּלְמַן דְּרָחִים לֵיהּ אֱלָהָא רָדֵי לֵיהּ „denn wen Gott liebt, den züchtigt er“.[2] Nur an drei Stellen erscheint die chald. Partikel יָת: Cod. 3, 6. Ausg. 23, 11., und Ausg. 25, 8.; an erster und letzter Stelle mit einem Suffix, an zweiter Stelle ohne Suffix.

Wenn wir jetzt alle besprochenen Eigenthümlichkeiten in der Sprache des Targum zu den Sprüchen überblicken, so wird sich uns als festes Ergebniss herausstellen müssen, dass die hier vorkommenden Syriasmen nicht Zufälligkeiten sind, wie etwa in den andern Targumim; schon die unverhältnissmässig grosse Zahl der Syriasmen, die in einzelnen Partien vorherrschen, spricht gegen die Annahme eines hier obwaltenden Zufalls. Aber aus eben demselben Grunde müssen wir auch die hier vorkommenden Chaldaismen als ursprüngliche in der Sprache des Verfassers gelegene Eigenthümlichkeit auffassen und die Annahme einer absichtlichen Corruption aus späterer Zeit entschieden zurückweisen. Corrumpirt könnten einige nicht hunderte von Stellen sein. Kurz, es stehen in unserem Targum Chaldaismen und Syriasmen mit vollständiger Gleichberechtigung auf Ursprünglichkeit neben einander.[3] Die

---

1) vgl. *Uhlemann's* Syrische Grammatik § 67.

2) A. St. 1, 10. 3, 9. 34. 4, 4. 22. 5, 22. 8, 29. 35. 10, 1. 4. 29. 11, 12. 15. 20. 12, 6. 13, 24. 14, 2. 15. 21. 17, 5. 8. 15. 18, 17. 19, 7. 20, 2. 20. 23, 13. 14. 24, 11. 8. 28, 1. 3. 29, 10. 30, 14. 31, 8. 9. Zusammen 38 St.

3) Höchst willkürlich und unbegründet scheint es uns, wenn *Dathe* a. a. O. p. 125. die Ansicht ausspricht, das Targum zu den Sprüchen wäre ursprünglich ganz syrisch gewesen, und die jetzt vorkommenden Chaldaismen rührten von jüdischer Hand her. „Nempe Iudaei utebantur versionibus Syriacis, quas legere

Sprache des Targums zu den Sprüchen ist eine Mischsprache, wie sie etwa um die Zeit des 5—6. Jahrhunderts in Palästina gesprochen wurde, und von welcher wir ausser diesem Targum in den Jerusalemischen Talmuden beredte Zeugen besitzen. Denn, dass fast alle oben erwähnten sprachlichen Erscheinungen unseres Targum, in einem allerdings geringeren Maassstabe auch in dem Jerusalemischen Talmud vorkommen, ist eine hinlänglich bekannte Thatsache. Kurz, so viel steht uns fest, dass die Sprache des Targum zu den Sprüchen eine syro-chaldäische und die ursprüngliche Sprache des Verfassers war.

---

atque intelligere ob summam utriusque linguae consensionem poterant. Sed mutabant eas passim, partim ad suae dialecti proprietatem, partim ad lectionem textus hebraei inter eos receptam.“ Diese gewagte Hypothese stützt sich auf die Uebereinstimmung des Chaldäers Prov. 28, 22. mit dem masorethischen Texte: מָצָא אִשָּׁה מָצָא טוֹב, dass nämlich, weil alle anderen Paraphrasen hinter אִשָּׁה noch das Wort טוֹבָה lesen, die Juden den chaldäischen Text nach ihrer Masora corrigirt haben müssten. Es ist aber klar, dass von der vielleicht zufälligen Abweichung einer einzigen Handschrift in einer Lesart nicht auf den ganzen und auf alle Texte dieser chald. Paraphrase geschlossen werden dürfe. Denn bloss die *Walton*'sche Ausgabe hat diese mit der Masora übereinstimmende Lesart; andere Handschriften, berichtet *Dathe* selbst, lesen das fehlende Wort טוֹבָה. Auch in der Handschrift, die der ersten Venet. Ausg. zu Grunde lag, muss dieses Wort gestanden haben, denn sie liest a. a. O.: דְמַשְׁכַּח אִיתְּתָא טָבְאתָא מַשְׁכַּח, wo nur hinter מַשְׁכַּח das Wort טַבְתָא fehlt, da das wirklich stehende sich auf אִיתְּתָא bezieht. Unser Codex hat auch die volle Lesart דְמַשְׁכַּח אִיתְּתָא טָבְאתָא מַשְׁכַּח טַבְתָא. Woher kommt es aber, dass der Chaldäer doch so oft vom masor. Texte abweicht? Woher, dass so viele Chaldaismen sich selbst in solchen Codicibus finden, die in der oben angeführten Stelle mit der Masora nicht übereinstimmen? Die richtige Antwort ist folgende: Die Chaldaismen in unserem Targum sind ebenso ursprünglich wie die Syriasmen; wir haben es hier offenbar mit einem Mischdialekte zu thun.

II. Das Verhältniss des Chaldäers zum Syrer.

Es bleibt uns jetzt, nachdem wir die eigenthümliche Sprache des Targums hinreichend gewürdigt haben, die Lösung der zweiten Frage übrig: In welchem Verhältniss steht das Targum zur Peschita? Welche von beiden Versionen war die Grundlage und der Ausgangspunct für die andere? — Dass von der syrischen Färbung der Sprache des Targums kein Beweis für die eine oder die andere Behauptung hergeholt werden könne (?!), wollen wir hier gleich vorausschicken, denn es kann demjenigen, der mit dem Targum zu den Sprüchen vertraut ist, nicht entgehen, dass die Syriasmen des Chaldäers ursprünglich in seinem Dialekte gelegen haben müssen,[1] keineswegs aber Interpolationen aus dem Syrer sein können. Nach der entgegengesetzten Annahme müsste das ganze Buch eine Interpolation sein, wobei aber die Chaldaismen des Targums keine ausreichende Erklärung fänden. — Wir können also bei der Behandlung dieser Frage unseren Ausgangspunct nicht von der Sprache des Targums nehmen, sondern von der Vergleichung beider Versionen mit Beziehung auf den masoretischen Text.

Es ist nun, um auf die Sache selbst zu kommen, eine höchst merkwürdige Erscheinung, dass das Targum zu den Sprüchen in den meisten Fällen fast wörtlich wie der Syrer übersetzt. Zwar pflegt auch der chaldäische Paraphrast zu Iob und Psalmen ab und zu mit dem Syrer übereinzustimmen, aber was dort vielleicht vom Zufall, von der Aehnlichkeit der Sprache, oder anderen Ursachen herrühren mag, führt hier durch die Menge der übereinstimmenden Stellen mit zwingender Macht zu der Annahme, eine Version müsse nothwendig der anderen vorgelegen haben. Die Summe identischer Stellen im Targum und Syrer steht mit derjenigen anderer Bücher in gar keinem Verhältniss, denn ein einziges Kapitel im Targum zu den Sprüchen überbietet an dergleichen Stellen ganze Bücher

---

1) Es scheint kaum nöthig zu erinnern, dass im „Archiv“ auch Anschauungen publiciert werden, die von denen der Redaction weit verschieden sind. *M.*



anderer Targumim. Aus der Menge solcher Stellen wollen wir hier einige Beispiele anführen, um die auffallende Aehnlichkeit darzuthun, die übrigen Stellen jedoch nur kurz verzeichnen.[1]

1, 4.	למתן לשברי עריםותא ולטלאי ידיעתא ותרעיתא:	ܠܡܬܠ ܠܦܬܝܐ ܥܪܝܡܘܬܐ, ܘܠܛܠܝܐ ܝܕܥܬܐ ܘܬܪܥܝܬܐ: .
1, 12.	נבלעינון כשיול לחיי ולדלא מום היך נחתי גובא:	ܘܢܒܠܥܝܘܗܝ ܐܝܟ ܫܝܘܠ ܚܝܐ, ܘܕܠܐ ܡܘܡ ܐܝܟ ܢܚ̈ܬܝ ܓܘܒܐ:
2, 13.	דשבקין ארחתא תריצתא ואזלין בארחתא דחשוכא:	ܕܫܒܩܝܢ ܐܘܪܚܐ ܬܪܝܨܬܐ ܘܡܗܠܟܝܢ ܒܐܘܪܚܐ ܕܚܫܘܟܐ:
2, 15.	דארחתהון מעקמן ומפתלין שביליהון:	ܐܘܪܚܬܗܘܢ ܡܥܩܡܢ, ܘܡܦܬܠܝܢ ܫܒܝ̈ܠܝܗܘܢ:
3, 12.	מטול דלמן דרחים ליה רדיה ליה והיך אבא דרדי לבריה:	ܡܛܠ ܕܠܡܢ ܕܪܚܡ ܠܗ ܡܪܝܐ ܪܕܐ ܠܗ ܐܝܟ ܐܒܐ ܕܪܕܐ ܠܒܪܗ:
4, 11.	ארחתא דחכמתא אליפתך והליכתך בשבילי תריצי:	ܐܘܪ̈ܚܬܐ ܕܚܟܡܬܐ ܐܠܦܬܟ, ܘܗܠܟܬܟ ܒܫܒܝ̈ܠܐ ܬܪ̈ܝܨܐ:
5, 18.	יהוי מבועך בריך וחדי מן איתת טליותך:	ܘܢܗܘܐ ܒܪܝܟ ܡܒܘܥܟ, ܘܚܕܝ ܥܡ ܐܢܬܬ ܛܠܝܘܬܟ:
6, 23.	מטול שרגא הוא פוקדנא ונימוסא נוהרא ואורחא דחיי מכסנותא ומרדותא:	ܡܛܠ ܕܗܘ ܫܪܓܐ ܦܘܩܕܢܐ, ܘܢܡܘܣܐ ܢܘܗܪܐ ܐܘܪܚܐ ܕܝܢ ܕܚܝܐ ܡܟܣܢܘܬܐ ܘܡܪܕܘܬܐ

1) 1, 6. 8. 10. 13. 15. 18. 21-23. 25. 30. 33. 2, 1. 4. 10. 14. 17. 21. 3, 2. 4. 6-8. 15. 19. 21. 25. 29. 4, 2. 3. 10. 14. 18. 21-23. 25-27. 5, 2. 4. 5. 7. 8. 10. 13. 16. 21. 23. 6, 1. 2. 4-6. 13. 15. 16. 17. 19. 26. 28. 34. 7, 2-4. 10. 16-18. 23-25. 8, 4. 8. 10. 12. 13. 20. 23. 26. 32. 9, 4. 5. 11. 14. 10, 3-5. 7. 9. 16. 22. 30. 31. 11, 7. 13. 14. 18. 21. 22. 26. 27. 12, 3. 6. 7. 11. 16. 18. 21. 25-28. 13, 5. 6. 8. 15. 17. 19. 20-22. 14, 2-5. 9. 10. 12. 14. 16. 19. 20. 27-29. 15, 3. 4. 7. 11. 12. 20. 26. 28. 29. 31. 16, 1-4. 6. 8. 9. 13-17. 20. 21. 24. 25. 29. 31. 17. 2. 6. 13. 18. 20. 22. 24. 26. 18. 4. 5. 16.

Weiter ist aber auch sogar die Zahl solcher Stellen, in welchen Targ. und Syr. übereinstimmend vom Hebräischen abweichen, eine verhältnissmässig grosse, und so kann an einer innigen Beziehung beider Versionen zu einander nicht länger gezweifelt werden. Von den vielen Stellen, die hierher gehören, mögen hier einige folgen:

Cap. 1, 7: יִרְאַת יְהוָה רֵאשִׁית דָּעַת hat der Chaldäer eine andere Stellung der Satzglieder,[1] רֵישׁ חָכְמְתָא דַחַלְתָּא דַייָ, ebenso der Syrer: ܪܝܫ ܚܟܡܬܐ ܕܚܠܬܗ ܕܡܪܝܐ.

Cap. 4, 26: פַּלֵּס מַעְגַּל רַגְלֶךָ umschreibt der Chaldäer: אַעֲבַר רַגְלָךְ מִשְׁבִלֵי בִישֵׁי, ebenso der Syrer: ܐܥܒܪ ܪ̈ܓܠܝܟ ܡܢ ܫܒܝ̈ܠܐ ܒܝ̈ܫܐ.

Cap. 16, 4: כֹּל פָּעַל יְהוָה לַמַּעֲנֵהוּ paraphrasirt der Chaldäer: כֻּלְּהוֹן עוֹבָדִין דֶּאֱלָהָא לְאִילֵין דְּמִשְׁתַּמְעִין לֵיהּ: „Alle Werke Gottes sind für diejenigen, die ihm gehorchen“; ebenso der Syrer: ܟܠܗܘܢ ܥܒ̈ܕܘܗܝ ܕܡܪܝܐ ܠܐܝܠܝܢ ܕܡܫܬܡܥܝܢ ܠܗ:

Cap. 16, 25: יֵשׁ דֶּרֶךְ יָשָׁר לִפְנֵי אִישׁ, hat der Chaldäer breiter: אִית אָרְחָא דְמִתְחַזְיָא בְּעַיְנֵי בְנֵי נָשָׁא דִּתְרִיצָא הִיא:, ebenso der Syrer: ܐܝܬ ܐܘܪܚܐ ܕܡܬܚܙܝܐ ܒܥܝ̈ܢܝ ܒ̈ܢܝܢܫܐ ܬܪܝܨܐ ܗܝ.

Cap. 27, 19: כַּמַּיִם הַפָּנִים לַפָּנִים כֵּן לֵב הָאָדָם לָאָדָם hat der Chaldäer missverstanden: הֵיךְ מַיָּא וְהֵיךְ פַּרְצוּפֵי דְלָא דָמְיָין חַד לְחַד, הֵיכְנָא לִבֵּיהּ דִבְנֵי נָשָׁא לָא דָמְיָין חַד לְחַד: „Wie Wasser und Gesichtszüge einander nicht gleichen, so sind die Herzen der Menschen eines dem anderen nicht gleich“. Ebenso der Syrer: ܐܝܟ ܕܠܐ ܕܡܝܢ ܡ̈ܝܐ ܘܦܪ̈ܨܘܦܐ ܠܚ̈ܕܕܐ ܗܟܢܐ ܠܐ ܕܡܝܢ ܠܒ̈ܘܬܐ ܕܒ̈ܢܝܢܫܐ ܠܚ̈ܕܕܐ:

---

20. 21. 19, 6-8. 10. 14. 19. 26. 20, 2. 4. 6. 10. 11. 13-15. 17-22. 25-27. 21, 1. 3. 4. 8. 13. 16. 17. 20. 28-30. 22, 4. 5. 9. 14. 16. 18. 23. 28. 29. 23, 4. 5. 8. 10. 11. 12. 16. 17. 23. 26. 24, 1. 2. 6. 12. 13. 22. 23. 25, 1. 3. 6. 18. 20. 27. 26, 1. 4. 5. 7. 9. 10. 16. 23. 27. 27, 3. 5. 7. 8. 10. 12. 13. 15. 16. 21. 28, 11. 19. 22. 28. 29, 1. 3-5. 13. 18. 19. 21. 24. 26. 30, 3. 6. 7. 16. 19. 20. 22. 27-29. 31, 2. 4. 6. 13. 21. 23. 27-29. 31. Zusammen 304 Stellen.

1) Der Codex hat hier die Stellung des mas. Textes.

Cap. 18, 5: שְׂאֵת פְּנֵי רָשָׁע לֹא טוֹב לְהַטּוֹת צַדִּיק בַּמִּשְׁפָּט hat der Chaldäer einen Zusatz um den Parallelismus herzustellen: לְמִיסַּב אַפֵּי רָשִׁיעָא לָא שַׁפִּיר אָף לָא לְמִצְלֵי דִּינָא לְצַדִּיקָא „Es ist nicht gut das Ansehn des Frevlers zu achten, auch nicht des Gerechten Recht zu verdrehen. Ebenso der Syrer: ܠܡܣܒ ܒܐܦ̈ܐ ܕܪܫܝܥܐ ܠܐ ܫܦܝܪ ܐܦܠܐ ܠܡܨܠܝܘ ܕܝܢܐ ܠܙܕܝܩܐ:

Cap. 8, 1: הֲלֹא חָכְמָה תִקְרָא hat der Chaldäer in Anschluss an das vorhergehende Capitel: מְטוּל הֵיכְנָא חָכְמְתָא תִּקְרָא, ebenso der Syrer: ܡܛܠ ܗܢܐ ܚܟܡܬܐ ܩܪܝܐ.

Genügt schon die Uebereinstimmung zweier Versionen in solchen den Text exegesirenden Stellen die Vermuthung von einem innigen Zusammenhang derselben bis zur Gewissheit zu erheben, so muss dies in noch überzeugenderer Weise aus den Stellen hervorgehn, in denen beide Versionen den mas. Text ganz verlassen und übereinstimmend auf eine und dieselbe Lesart hinweisen. Einige Beispiele mögen hier folgen.

Cap. 1, 24. יַעַן קָרָאתִי וַתְּמָאֵנוּ „Weil ich gerufen und ihr euch geweigert," hat der Chaldäer. עַל דְקָרִית וְלָא הֵימַנְתּוּן „Weil ich gerufen und ihr nicht geglaubt". Er las offenbar וְלֹא תַאֲמִינוּ; ebenso der Syrer: ܡܛܠ ܕܩܪܝܬ ܘܠܐ ܗܝܡܢܬܘܢ:

Cap. 5, 9. פֶּן תִּתֵּן לַאֲחֵרִים הוֹדֶךָ וּשְׁנוֹתֶיךָ לְאַכְזָרִי hat der Chaldäer: דְלָא תִתֵּן לְאָחְרָנֵי חֵילָךְ:, er las also הוֹנְךָ; ebenso der Syrer: ܕܠܐ ܬܬܠ ܠܢܘܟܪ̈ܝܐ ܚܝܠܟ.

Cap. 7, 22 u. 23. וּכְעֶכֶס אֶל מוּסַר אֱוִיל : עַד יְפַלַּח חֵץ ··· כְּבֵדוֹ „Wie in Fesseln zu [seiner] Strafe der Thor, bis ein Pfeil durchbohrt seine Leber", hat der Chaldäer: וְהֵיךְ כַּלְבָּא ··· לַאֲסוּרָא : וְהֵיךְ אַיְלָא דְמַפְּרִיחַ גִּירָא בְּכַבְדֵּיהּ „Wie ein Hund an der Kette und wie ein Reh, in dessen Leber ein Pfeil fliegt". Er las offenbar וּכְאַיָּל am Anfange des 23. Verses gelesen. Ebenso der Syrer: ܘܐܝܟ ܐܝܠܐ ܕܡܫܕܐ ܓܐܪܐ ܒܟܒܕܗ. Die LXX: *ἢ ὡς ἔλαφος τοξεύματι πεπληγὼς εἰς τὸ ἧπαρ.*

Cap. 9, 11. כִּי בִי יִרְבּוּ יָמֶיךָ hat der Chaldäer: מְטוּל דְּבָהּ נִיסְגְּאוּן יוֹמָתָךְ, er las also כִּי בָהּ, ebenso der Syrer: ܡܛܠ ܕܒܗ ܢܣܓܘܢ ܝܘܡ̈ܝܟ. Die LXX: *τούτῳ γὰρ τῷ τρόπῳ.*

Cap. 11, 26. מֹנֵעַ בָּר יִקְּבֻהוּ לְאוֹם ··· hat der Chaldäer: מָן דְּכָאלָא עִיבוּרָא בְּאוּלְצָנָא נִשְׁבְּקִין לְבַעֲלֵי דְבָבוֹי „Wer Ge-

traide zurückhält in der Noth, wird es seinem Feinde überlassen müssen". Ebenso der Syrer: ܕܟܠܐ ܥܒܘܪܐ ܒܐܘܠܨܢܐ ܢܫܒܩܝܘܗܝ ܠܒܥܠܕܒܒܘܗܝ; auch die LXX liest: *ὑπολείποιτο αὐτὸ τοῖς ἔθνεσιν.*

Cap. 12, 19. וְעַד אַרְגִּיעָה לְשׁוֹן שָׁקֶר hat der Chaldäer: וְסַהֲדָא מִסְתַּרְהַב בְּלִישָׁנָא דְשִׁיקְרָא, er hat gewiss וְעֵד gelesen. Ebenso liest der Syrer: ܘܣܗܕܐ ܡܣܪܗܒܐ ܠܫܢܐ ܗܘ ܠܫܘܩܪܗ; die LXX: *μάρτυς δὲ ταχὺς γλῶσσαν ἔχει ἄδικον.*

Cap. 12, 21. לֹא יְאֻנֶּה לַצַּדִּיק כָּל אָוֶן hat der Chaldäer: לָא שַׁפִּיר לְצַדִּיקָא כָּל מִדַּעַם דְּעָתָא, er hat also לֹא נָאֶה gelesen, ebenso auch der Syrer: ܠܐ ܫܦܝܪ ܠܙܕܝܩܐ ܘܡܕܡ...

Cap. 14, 14. מִדְּרָכָיו יִשְׂבַּע סוּג לֵב וּמֵעָלָיו אִישׁ טוֹב hat der Chaldäer: מִן אָרְחָתֵיהּ נִשְׂבַּע מָן דִּמְרִיחַ לִיבֵּיהּ וְגַבְרָא טָבָא מִן דַּחֲלְתֵיהּ; ebenso der Syrer: ܡܢ ܐܘܪܚܬܗ ܢܣܒܥ ܡܢ ܕܡܪܝܚ ܠܒܗ, ܘܓܒܪܐ ܛܒܐ ܢܣܒܥ ܡܢ ܫܒܝܠܐ ܕܢܦܫܗ.

Cap. 15, 4. מַרְפֵּא לָשׁוֹן עֵץ חַיִּים וְסֶלֶף בָּהּ שֶׁבֶר בְּרוּחַ: „Arzenei der Zunge ist ein Baum des Lebens, aber Falschheit auf derselben ist ein Bruch ins Herz", hat der Chaldäer vollständig abweichend: אַסְיוּתָא דְלִישָׁנָא אִילָנָא דְחַיֵּי הוּא, וּדְאָכִיל מִן פֵּירוֹהִי נִשְׂבַּע: „.... und wer von seinen Früchten isst wird satt" Ebenso der Syrer: ܐܣܝܘܬܐ ܕܠܫܢܐ ܐܝܠܢܐ ܗܝ ܕܚܝܐ ܘܐܟܠ ܡܢ ܦܐܪܘܗܝ ܢܣܒܥ ܡܢܗ.

Cap. 20, 4. מֵחֹרֶף עָצֵל לֹא יַחֲרֹשׁ: „Wegen des Winters pflügt der Träge nicht", hat der Chaldäer: (Cod. מִתְחַסַד) מִתְחַצַּד עַטְלָא לָא שָׁתִיק:, er nahm מחרף = „sich schämen" und las יַחֲרִישׁ. Dieselbe Lesart hat auch der Syrer: ܡܬܚܣܕ ܚܒܢܢܐ ܘܠܐ ܒܗܬ; die LXX: *ὀνειδιζόμενος ὀκνηρὸς οὐκ αἰσχύνεται.*

Ibid. 14. רַע רַע יֹאמַר הַקּוֹנֶה וְאֹזֵל לוֹ אָז יִתְהַלָּל „Schlecht! Schlecht! spricht der Käufer; aber geht er davon, dann rühmt er sich", hat der Chaldäer: חַבְרָא לְחַבְרֵיהּ נֵאמַר דְּקָנֵית וְהֵידֵין נִשְׁתַּבַּח וְנֵימַר, er las also רֵעַ und anschliessend an den folgenden Vers וְאָמַר. Ebenso der Syrer: ܒܝܫܐ ܢܐܡܪ ܠܚܒܪܗ ܕܩܢܝܬ, ܘܗܝܕܝܢ ܢܫܬܒܚ und am Anfange des folgenden Verses: ܘܢܐܡܪ.

Cap. 21, 4. נֵר רְשָׁעִים חַטָּאת „der Sündenacker der Frevler", hat der Chaldäer: וּשְׁרַגָא דְרַשִׁיעֵי לַחֲטָאתָא; er las also נֵר „Lampe". Ebenso auch der Syrer: ܘܫܪܓܐ ܕܪ̈ܫܝܥܐ ܚܛܝܬܐ.

Cap. 22, 16. עֹשֵׁק דָּל לְהַרְבּוֹת לוֹ נֹתֵן לְעָשִׁיר אַךְ לְמַחְסוֹר „Wer den Armen drückt, sich zu bereichern, muss dem Reichen geben, doch nur zu seinem Schaden“, hat der Chaldäer: דְּעָשִׁיק לְמִסְכֵּינָא מַסְגֵּי לֵיהּ בִּישְׁתָּא, וּדְיָהֵיב לְעַתִּירָא חוּסְרָנָא הוּא לֵיהּ: Ebenso der Syrer: ܕܥܫܩ ܠܡܣܟܢܐ ܡܣܓܐ ܠܗ ܒܝܫܬܗ. ܘܕܝܗܒ ܠܥܬܝܪܐ ܚܣܝܪܘܬܐ ܗܝ ܠܟܦܢܗ:

Cap. 24, 5. גֶּבֶר חָכָם בַּעוֹז וְאִישׁ דַּעַת מְאַמֶּץ כֹּחַ „Ein kluger Mann verfährt stark, und der Einsichtige strengt seine Kraft an“, hat der Chaldäer: טָב גְּבַר חַכִּימָא מִן עַשּׁוּנָא וְגַבְרָא דִּידִיעַתָּא מִן הֲוֹו דְּזָרִיז בְּחֵילֵיהּ; er las also מֵעוֹז und מֵאַמֵּץ; ebenso der Syrer: ܛܒ ܗܘ ܚܟܝܡܐ ܡܢ ܥܫܝܢܐ ܘܓܒܪܐ ܕܝܕܥܬܐ ܡܢ ܓܒܪܐ ܚܝܠܬܢܐ. Die LXX hat ebenso gelesen: *κρείσσων σοφὸς ἰσχυροῦ*.

Ibid. 22. · · · · וּפִיד שְׁנֵיהֶם מִי יוֹדֵעַ: „und das Unheil von beiden [verhängt], wer kennt es [voraus]?“ Der Chaldäer übersetzt das schwierige פִּיד mit סוֹפָא und fasst שְׁנֵיהֶם „ihre Jahre“: וְסוֹפָא דִּשְׁנֵיהוֹן מָן יָדֵיעַ; ebenso der Syrer: ܘܣܘܦܐ ܕܫܢܝܗܘܢ ܡܢܘ ܝܕܥ.

Cap. 25, 20. מַעֲדֶה בֶּגֶד בְּיוֹם קָרָה חֹמֶץ עַל נָתֶר, וְשָׁר בַּשִּׁרִים עַל לֶב רָע: „Wer das Kleid auszieht am Tage des Frostes, Essig auf Nitron [giesst], so wer Lieder singt einem betrübten Herzen“, hat der Chaldäer: דְּשָׁקִיל מַרְטוּטָא מִן חַבְרֵיהּ בְּיוֹמָא דְקָרְתָא, הֵיךְ הֲוֹו דְרָמֵי חֵילָא עַל יִתְרָא, וּמְצָרֵת לְלִיבָּא כֵּיבָא הֵיךְ סָסָא לְמָנָא וְאֵיךְ מַלְטִיתָא בְּקֵיסָא, הֵיכְנָא כַּרְיוּתָא מַהֲרָה לִבֵּיהּ דְגַבְרָא: Denselben Zusatz hat der Syrer, und theilweise auch die LXX.

Ibid. 27. וְחֵקֶר כְּבוֹדָם כָּבוֹד hat der Chaldäer: אַף לָא לְמִבְצְיָא מִלֵּי מְיַקְּרָתָא „auch nicht zu forschen nach schweren Dingen“. Er las hier offenbar: וַחֲקֹר דְּבָרִים כְּבֵדִים; ebenso der Syrer: ܐܘܦ ܠܐ ܠܡܒܨܝܘ ܡܠܐ ܡܝܩܪܬܐ:

Cap. 26, 5. עֲנֵה כְסִיל כְּאִוַּלְתּוֹ פֶּן יִהְיֶה חָכָם בְּעֵינָיו hat der Chaldäer wegen des Widerspruches zwischen Vers 4 und 5 des mas. Textes: אֱלָא מַלֵּיל עִם שַׁטְיָא בְּחַכִּימוּתָךְ דְּלָא נִסְבַּר בְּנַפְשֵׁיהּ דְּחַכִּימָא הוּא, was zum vorhergehenden Verse sehr gut stimmt. Ebenso hat auch der Syrer: ܐܠܐ ܡܠܠ ܥܡ ܣܟܠܐ ܒܚܟܡܬܟ ܕܠܐ ܢܣܒܪ ܒܢܦܫܗ ܕܚܟܝܡ ܗܘ:

Ibid. 7. דַּלְיוּ שֹׁקַיִם מִפִּסֵּחַ וּמָשָׁל בְּפִי כְסִילִים „Es schlottern die Schenkel an dem Lahmen, und der Spruch im Munde der Thoren“, hat der Chaldäer: אִין תֵּיתַל הִלְכָאתָא לַחֲגִירָא תְּקַבֵּל מִילְּתָא מִן פּוּמֵיהּ דְּסַכְלָא; ebenso der Syrer: ܐܢ ܬܬܠ ܗܠܟܬܐ ܠܚܓܝܪܐ ܬܩܒܠ ܡܠܬܐ ܡܢ ܦܘܡܗ ܕܣܟܠܐ.

Ibid. v. 10: רַב מְחוֹלֵל כֹּל וְשֹׂכֵר כְּסִיל וְשֹׂכֵר עֹבְרִים „der Mächtige macht Alles erzittern, denn er miethet Thoren und miethet Landstreicher“, hat der Chaldäer: סַגִּי חָיֵישׁ בִּישְׂרֵיהּ דְּסַכְלָא וְרַוְיָא עָבֵיר יַמָּא; er las wahrscheinlich: רַב מְחוֹלַל בְּשַׂר כְּסִיל וְשִׁכֹּר עֹבֵר יָם; ebenso hat auch der Syrer gelesen: ܣܓܝ ܚܐܫ ܒܣܪܗ ܕܣܟܠܐ ܘܪܘܝܐ ܥܒܪ ܝܡܐ; die LXX scheint auch wenigstens in der ersten Hälfte des Verses so gelesen zu haben: *πολλὰ χειμάζεται πᾶσα σάρξ ἀφρόνων, συντρίβεται γὰρ ἡ ἔκστασις αὐτῶν.*

Cap. 28, 5. וּמְבַקְשֵׁי יְהוָה יָבִינוּ כֹל, hat der Chaldäer das טוֹב zum Anfange des folgenden Verses herübergenommen: וּדְבָעֵי מִן קֳדָם יְיָ מִתְבַּיְינִין כּוּלְהוֹן טָבְתָא „aber die den Ewigen bitten, sehen alles Gute ein“. Ebenso auch der Syrer: ܘܒܥܝ̈ ܠܡܪܝܐ ܡܣܬܟܠܝ̈ ܒܟܠܗܝܢ ܛܒܬܐ.

Ibid. 11. חָכָם בְּעֵינָיו אִישׁ עָשִׁיר וְדַל מֵבִין יַחְקְרֶנּוּ „Klug ist in seinen Augen der reiche Mann, aber der einsichtige Arme durchschaut ihn“, hat der Chaldäer: וּמִסְכֵּינָא סוּכְלְתָנָא בָּסַר לֵיהּ „der einsichtige Arme verachtet ihn“. Ebenso der Syrer: ܘܡܣܟܢܐ ܡܣܬܟܠܢܐ ܒܣܪ ܠܗ.[1]

Cap. 29, 18. בְּאֵין חָזוֹן יִפָּרַע עָם „Ohne Offenbarung wird das Volk zügellos“, hat der Chaldäer: בְּסוּגְעָא דְעַוְלָאֵי מִתְתְּרַע עַמָּא; ebenso der Syrer: ܒܟܢܘܫܝܐ ܕܥܘܠܐ ܡܬܦܪܥ ܥܡܐ.

Ibid. 21. מְפַנֵּק מִנֹּעַר עַבְדּוֹ וְאַחֲרִיתוֹ יִהְיֶה מָנוֹן „Wenn man von Jugend auf den Knecht verzärtelt, so will er zuletzt ein Vorgesetzter sein“, hat der Chaldäer: מִתְפַּנִּיק מִן טַלְיוּתֵיהּ לְעַבְדָא נֶהֱוֵי, וּבְאַחֲרַיְיתֵיהּ יְהֵי מִתְּתְּנַח „Wer sich von Jugend auf verzärtelt wird zum Knecht, und am Ende wird er seuf-

1) *Dathe* a. a. O. meint dass dem Chaldäer keine andere Lesart vorgelegen habe, sondern יַחְקְרֶנּוּ sei mit dem arabischen حقر zu vergleichen, welches „verachten“ bedeutet.

zen". Ebenso liest der Syrer: ܘܡܬܦܠܓܝܢ ܥܡ ܠܡܠܟܘܬܗ ܠܥܡܐ ܘܗܘܐ ܡܬܩܢܝܢܘܬܗ ܬܠܝܢ.

Cap. 30, 31. זַרְזִיר מָתְנַיִם אוֹ תָיִשׁ וּמֶלֶךְ אַלְקוּם עִמּוֹ׃ „der Lendenkräftige und der Bock, und der König mit dem der Herr ist". Der Chaldäer übersetzt: וְאַבְכָּא דְמִיזְדַרְכִּיל בֵּינַת תַרְנְגוֹלֵי וּתְיָשָׁא דְאָזִיל בֵּית גִיוֹרָא [Cod. גִיזְרָא] וּמַלְכָּא דְקָאֵים וּמְמַלֵּל בֵּית עַמְמֵי׃. Ebenso der Syrer: ܘܬܪܢܓܘܠܐ ܕܡܗܠܟ ܒܝܬ ܢܫ̈ܐ، ܘܬܝܫܐ ܕܡܕܒܪ ܥܢܐ ܘܡܠܟܐ ܕܩܐܡ ܘܡܡܠܠ ܒܝܬ ܥܡ̈ܡܐ:

31, 6. תְּנוּ שֵׁכָר לְאוֹבֵד „Gebt Rauschtrank dem Untergehenden", hat der Chaldäer: הֲבוּן שִׁכְרָא לַאֲבִילֵי „den Trauernden"; ebenso hat der Syrer: ܬܬܠܘܢ ܫܟܪܐ ܠܐܒ̈ܝܠܐ. Auch die LXX liest: *δίδοτε μέθην τοῖς ἐν λύπαις.*[1] — Wir können es jetzt nach Vorführung dieser Beispiele mit völliger Gewissheit aussprechen, dass der Chaldäer und Syrer in einem Abhängigkeitsverhältniss zu einander stehen müssen.

Wenn wir jedoch von einem Verhältnisse dieser Versionen sprechen, so darf dies nicht etwa so verstanden werden, dass sie sich zu einander wie Original und Copie verhalten, sondern dies Verhältniss besteht lediglich darin, dass der Verfasser der einen Version bei ihrer Abfassung zumeist der andern gefolgt ist, ohne jedoch seine Selbständigkeit vollends aufzugeben. Dies ist aus den zahlreichen Stellen ersichtlich, in denen der Chaldäer genau dem masor. Texte folgt, während der Syrer abweicht,[2] wie auch aus denjenigen, in denen der Syrer mit der Masora übereinstimmt, während der Chaldäer einen eigenen Weg einschlägt.[3] Ist es nun fest-

1) Vgl. ferner 3, 27. 5, 4. 19. 21. 8, 3. 10, 4. 12, 4. 28. 13, 15. 19. 19, 19. 23. 20, 20. 21, 30. 22, 11.

2) 2, 11. 16. 3, 30. 4, 3. 11. 22. 25. 32. 7, 7. 8. 10. 22. 8, 7. 11. 35. 9, 12. 18. 10, 10. 12. 19. 24. 26. 11, 9, 10. 16. 19. 24. 29. 12, 17. 23. 13, 1. 10. 23. 14, 7. 17. 22. 23. 33. 35. 15, 10. 14. 16. 17. 22. 30. 16, 7. 26. 17, 4. 9. 15. 18, 1. 3. 6. 15. 19, 1. 4. 22. 29. 21. 14. 22, 3. 19. 23, 2. 6. 30. 34. 24, 10. 26. 32. 33. 25, 4. 11. 10. 13. 21. 22. 26, 2. 11. 13. 17-19. 26. 30, 15. 19. Zusammen 82 Stellen.

3) 6, 35. 7, 15. 8, 29. 10, 29. 11, 4. 14, 24. 15, 32. 16, 5. 17, 5. 16. 18, 17. 19, 2. 13. 23, 28. 24, 9. 14.

gestellt, dass eine von den zwei Versionen der anderen vorgelegen habe, so bleibt uns jetzt noch die Frage zu beantworten: Ist es die chaldäische oder syrische Version, welche der anderen bei ihrer Abfassung zur Grundlage diente? Welche ist die ältere?

Dathe[1] will aus vier corrumpirten Stellen des Chaldäers, die nur aus dem Syrer erklärbar sind, die Priorität des Syrers nachweisen. Die zweite dieser vier Stellen haben wir schon in der Einleitung S. 66 besprochen, aber auch die anderen drei Stellen beweisen nicht viel.

Cap. 5, 19. דַּדֶּיהָ יְרַוֻּךָ „ihre Reize befriedigen dich“, übersetzt der Syrer ܘܐܘܪ̈ܚܬܗ ܢܠܦܟ, als hätte er im Texte: דְּרָכֶיהָ יוֹרוּךָ gelesen; der Chaldäer hingegen übersetzt: אַלֵּף הֻוְנָא. Das הֻוְנָא = „ratio“ ist aus dem Texte nicht zu erklären, wohl aber aus dem Syrer, wenn man ܐܘܪ̈ܚܬܐ in übertragener Bedeutung nimmt. So weit Dathe. Aber wir meinen, dass, wenn es einmal angenommen wird, dass der Syrer im Texte nicht דַּדֶּיהָ, sondern דְּרָכֶיהָ gelesen habe, auch der Chaldäer im Texte דְּרָכֶיהָ gelesen und es in übertragener Bedeutung gebraucht haben mag. Das הֻוְנָא ist also aus seinem Texte zu erklären.[2]

Cap. 29, 19. בִּדְבָרִים לֹא יִוָּסֶר עָבֶד כִּי יָבִין וְאֵין מַעֲנֶה׃ übersetzt der Chaldäer: בְּמִילֵּי לָא מִתְרְדֵי עַבְדָּא דְיָדַע גֵּיר וְלָא בְלֵיעַ, ebenso der Syrer: ܒܡܠܐ ܠܐ ܡܬܪܕܐ ܥܒܕܐ ܝܕܥ ܓܝܪ ܘܠܐ ܡܫܬܡܥ. Aus dem גֵּיר des Chaldäers beweist Dathe offenbar zu viel, da, wie aus dem ersten Theile dieser Schrift ersichtlich ist, dies nicht der einzige und auffallendste Syriasmus in unserem Targum ist.

Cap. 30, 31. hat der Syrer zu den Worten des Textes: אוֹ־תָיִשׁ, den Zusatz: ܘܬܝܫܐ ܕܡܕܒܪ ܥܢܐ, der Chaldäer: דְּאָזֵל בֵּית גִּיוֹרָא. Dathe meint, dass das hier unverständliche גִּיוֹרָא des Chaldäers corrumpirt und entstanden sei aus dem ܥܢܐ des Syrers, was wieder für seine Hypothese spräche. Aber aus dem oben S. 89 vollständig citirten Verse ist zu

---

25, 9. 28, 1. 31, 3. 1) a. a. O. p. 120. § 5. 2) Werden nicht vielmehr beide die דַּדִּים vermieden haben? *Geiger* Urschrift u. Uebers. S. 397. *M.*

ersehen, dass wenigstens unser Codex noch die richtige Lesart גִּיזְרָא hat, was über die Entstehung jener corrumpirten Lesart, durch die Verwechslung von ו und ז, eine bessere Aufklärung giebt.

Jedoch wer sich eingehender mit dem Chaldäer beschäftigt und seine in den meisten Fällen genaue Uebersetzung des masor. Textes beobachtet, wird gewiss geneigt sein die Priorität eher dem Chaldäer als dem Syrer zuzusprechen, schon aus dem Grunde, weil der Syrer in allen Büchern des alten Testaments andere Versionen benutzt hat (?), und auch in den Proverbien von Interpolationen aus der LXX. strozt.[1] Warum sollte demnach der Syrer nicht auch das Targum benutzt haben? Die genaue und nüchterne Uebersetzung des Chaldäers, die von den anderen Targumim der Hagiographen so ganz verschieden ist, und die Thatsache, dass die Sprüchwörter im 5—6. Jahrhundert im jüdischen Volke sehr verbreitet waren,[2] und daher eine Uebersetzung derselben gewiss schon frühzeitig Bedürfniss geworden war, führen auf die Vermuthung hin, dass das Targum zu den Sprüchen mit zu den ältesten Targumim gehört, was in Bezug auf die uns vorliegende Frage von um so grösserer Bedeutung ist, als die Peschita zu den Hagiographen wahrscheinlich jüngeren Datums ist.

In dieser Vermuthung werden wir bestärkt durch einige Lesarten des Syrers, welche unserer Meinung nach nur aus dem Chaldäer erklärt werden können. Die betreffenden Stellen mögen hier ihren Platz finden.

Cap. 4, 24. הָסֵר מִמְּךָ עִקְּשׁוּת פֶּה „Schaffe von dir Krümme des Mundes“, übersetzt der Chaldäer wörtlich: אַעְבַּר מִנָּךְ עִקּוּבָא דְפוּמָא, der Syrer hingegen: ܐܥܒܪ ܡܢܟ ܥܘܩܡܐ ܕܦܘܡܐ.

1) Vgl. folgende Stellen des Syrers mit der LXX.: 6, 3. 25. 7, 6. 7. 22. 8, 35. 9, 12. 18. 10, 14. 19. 24. 11, 10. 16. 19. 31. 12, 23. 13, 1. 10. 13. 14, 7. 22. 33. 15, 10. 14. 16, 26. 17, 7. 15. 18, 3. 6. 19. 19, 22. 22, 26. 23, 34. 24, 11. 25, 4. 26, 2. 30, 15. 31, 8.

2) Siehe Midrasch Rabbah zur Genesis, wo Verse aus den Hagiographen und zumeist aus den Proverbien zu Predigttexten benutzt werden.

Das ܟܘܡܡܐ, das aus dem Texte nicht erklärlich ist, entstand durch Verwechslung der Buchstaben aus עִקּוּמָא. Die LXX. hat wie die Masora: *ἄδικα χείλη.*

Cap. 7, 14. זִבְחֵי שְׁלָמִים עָלָי übersetzt der Chaldäer, der diese Formel verstanden hat: דִּבְחֵי דְקֻרְבָּנֵי עֲלַי; der Syrer aber kannte sie nicht und übersetzt ohne Sinn: ܕܒܚܐ ܐܢܘ ܡܫܠܡܐ: Die LXX. richtig: *Θυσία εἰρηνική μοί ἐστιν.*

C. 10, 20. כֶּסֶף נִבְחָר לְשׁוֹן צַדִּיק לֵב רְשָׁעִים כִּמְעָט׃ übersetzt der Chaldäer: סָאנְמָא גַּבְיָא לִשָּׁנֵיהּ דְּצַדִּיקָא (C. דְּצַדִּקֵי) וְלִבָּא דְרַשִׁיעֵי מַחְתָּא „Auserlesen Silber ist die Zunge der Gerechten; das Herz der Frevler ist Schlacke"; der Syrer hingegen hat: ܠܒܗܘܢ ܡܪܪܬܐ ܗܘ: Das ܡܪܪܬܐ fel, amaritudo bilis giebt hier keinen Sinn und entspricht nicht dem mas. Text. Gewiss ist hier ܡܣܝܬܐ analog dem chaldäischen מַחְתָּא zu lesen, was unsere Hypothese zu bestätigen scheint.[1]

Cap. 29, 9. ··· וְרָגַז וְשָׂחַק וְאֵין נָחַת übersetzt der Chaldäer: ··· וְרָגֵז וְחָאֵיךְ (Cod. וְחָאִיךְ) וְלָא מִתְּתְבַּר׃ „er zürne oder lache, er wird nicht gebrochen, der Syrer hingegen: ܘܪܓܙ ܘܓܚܟ ܘܠܐ ܡܬܬܦܪ: „er zürne oder lache, er erzürnt nicht?" Das ܡܬܬܦܪ giebt geradezu keinen Sinn und stimmt auch nicht mit der Masora. Jedoch auch diese Lesart ist aus dem Chaldäer durch Verwechslung von ב und פ entstanden und daher in ܡܬܬܒܪ zu corrigiren.

Das sind die Gründe die für uns entscheidend waren, die chaldäische Version für die ältere zu halten und anzunehmen, dass der Syrer sie bei der Abfassung seiner Version benutzt habe. Man war gewohnt die Targumim zu den Hagiographen sammt und sonders als homiletische Paraphrasen anzusehen, die als Versionen wenig taugen. Und doch verdienen und lohnen die Targumim zu Iob und Psalter, besonders aber das Targum zu den Sprüchen, eine genauere Untersuchung. So sind Eichhorn, Bauer und andere ohne weiteres Dathe's Annahme gefolgt, nach welcher das Targum zu den Sprüchen zu einer schlechten, von den Juden

---

1) Vgl. *Levy's* Chald. Wörterbuch Art. מַחְתָּא.

nach ihrer Masora emendirten Copie des Syrers herabgedrückt wird. Dass dem nicht so sei, glauben wir in dieser Untersuchung bewiesen zu haben.

Miscellen.

Ueber Amos 5, 26.

Von Professor **Dr. Karl Heinrich Graf.**

Der nicht der weitern morgenländischen Wissenschaft allein sondern auch besonders der biblischen Forschung zu früh entrissne Verfasser hat die folgende Bemerkung kurz vor seinem Tode geschrieben und zur Veröffentlichung im Archiv bestimmt. Wir können sie hier nicht zum Abdruck bringen, ohne der Ueberzeugung Ausdruck zu geben, dass Graf's Thätigkeit auf dem alttestamentlichen Gebiete von eingreifendster Bedeutung gewesen ist und dass er der Forschung neue Ziele und Aufgaben gestellt hat, welche auf die Richtung derselben einen bleibenden Einfluss haben werden.

In der Stelle Amos 5, 26. wird ein von den Israeliten getriebener Götzendienst erwähnt, und da in V. 25. von dem Durchzug der Israeliten durch die Wüste die Rede ist, so hat es den Anschein als ob in diesem durch das Perf. mit Waw consecut. sich daran schliessenden Verse auch diese selbe Zeit in's Auge gefasst sei. So haben denn von der alexandrinischen Uebersetzung an (vgl. Act. 7, 43.) die meisten Ausleger das Verbum ונשאתם von der Vergangenheit erklärt und auf jene Zeit des Durchzugs durch die Wüste bezogen, woraus denn folgt, dass Amos demnach als auf etwas seinen Zeitgenossen aus der geschichtlichen Ueberlieferung Bekanntes sich darauf beruft — gleichviel wie man die folgenden schwierigen Ausdrücke erklären mag — dass die Israeliten in der Wüste irgendwelche Bilder, Gestalten, Zelte, die zur Verehrung von Gestirngottheiten dienten, mit sich geführt hätten. Neuerdings hat eben so wieder Merx (Schenkel's Bibellexikon Art. Chiun Bd. I. S. 519.) darin einen Beweis von in der

Wüste durch die Israeliten geübten Molochdienste, Kuenen (de Godsdienst van Israel T. I. S. 261.) von mehrfachem in den verschiedenen Stämmen damals geübten Götzendienste gefunden.

Nun wäre aber diese Stelle das einzige Zeugniss im A. T. von einer bestimmten historischen Ueberlieferung, nach welcher die Israeliten während des Aufenthaltes in der Wüste einen andern Gott oder andere Götter statt Jahwe oder neben Jahwe öffentlich verehrt hätten; im Pentateuch ist keine Rede davon, und was die übrigen Propheten von früherm Götzendienste der Israeliten sagen, ist sehr unbestimmt gehalten und hat mehr ihre jedesmalige Gegenwart im Auge (s. m. Commentar zu Jer. 2, 2.); auch Amos selbst deutet sonst nirgends auf eine solche Vorstellung hin, vielmehr ist es Jahwe, welcher die Israeliten aus Aegypten führt und sie vierzig Jahre in der Wüste leitet 2, 10. 3, 1. 2. 9, 7., und diese Zeit des Auszugs wird auch sonst gewöhnlich als eine Zeit inniger Gemeinschaft zwischen Jahwe und seinem Volke hervorgehoben Hos. 2, 17. 11, 1. 12, 10. 13, 4 f. (vgl. 9, 10.). Wenn Hitzig, um die Beziehung auf die mosaische Zeit zu rechtfertigen, bemerkt, von einer solchen Verehrung eines Sternes oder Gestirnes zur Zeit des Amos wüssten wir nichts, so gilt ja dasselbe ebenso von der mosaischen Zeit; der Inhalt des Verses an und für sich kann uns also über die Zeit auf welche er zu beziehen ist, keinen Aufschluss geben, es fragt sich vielmehr nur, ob nach der Form des Verbums und dem Zusammenhang die Aussage des Verses auf die zuvor erwähnte Vergangenheit, oder nicht vielmehr gemäss der andern von Ewald festgehaltenen Erklärung auf die Gegenwart und Zukunft des Propheten bezogen werden muss.

In der Frage V. 25: „Habt ihr mir Schlacht- und Mehlopfer dargebracht in der Wüste vierzig Jahre, Haus Israel?" liegt der Ton keineswegs auf dem mir; nicht לי ist vorangestellt, sondern זבחים ומנחה; nicht der Umstand, dass die Israeliten einem andern Gotte oder andern Göttern als Jahwe geopfert haben, soll also hervorgehoben, sondern sie sollen daran erinnert werden, dass sie damals gar nicht opferten. Ihrer jetzigen Werkheiligkeit gegenüber erklärt Jahwe: Ich

hasse und verschmähe eure Feste und Opfer und will euer Singen und Spielen nicht hören; möget ihr statt dessen Recht und Gerechtigkeit üben (V. 21—24.)! Habt ihr doch einst vierzig Jahre lang in der Wüste während jener Zeit unsrer innigen Verbindung mir keine Opfer gebracht, wie wenig kommt es also auf solche Opfer an! (vgl. Ewald Z.d.DMG.) Nur auf das Nichtvorkommen der Opfer während der vierzigjährigen Wüstenwanderung wird als auf etwas Bekanntes hingewiesen, und das was daraus geschlossen werden soll, ist in dem Vorhergehenden schon angegeben. Allerdings ist diese Aussage des Amos im Widerspruch mit dem Pentateuch wie er aus späterer Zeit auf uns gekommen ist, aber es geht eben daraus hervor, dass zu seiner Zeit die Ritualgesetzgebung des Leviticus mit allem was dazu gehört noch keinen Bestandtheil desselben bildete. Dass alle die auf Ackerbau beruhenden Opfer während des Wüstenzuges nicht gebracht werden konnten, lag im Begriff der Wüste selbst und war damit gegeben, so lange nicht, wie es später geschah, die theoretische Priestergesetzgebung, an die Stiftshütte als Ersatz des Tempels geknüpft und in die mosaische Zeit verlegt, hier eingeschoben wurde und sonach als Theil der historischen Ueberlieferung erschien; wenn diese Gesetzgebung mit den dazu gehörenden Schilderungen damals schon vorhanden gewesen wäre, hätte sich allerdings Amos unmöglich in solcher Weise auf das Nichtvorkommen der Opfer als auf etwas Bekanntes und allgemein Anerkanntes berufen können.

Da sonach V. 26. nicht eine Antwort auf die Frage V. 25., nicht einen Gegensatz gegen die darin ausgedrückte Verneinung enthält, so fällt auch jede Veranlassung weg, das Perf. consec. ונשאתם am Anfang des Verses auf die Vergangenheit und auf eine andere Zeit zu beziehen als das Perf. consec. והגלתי am Anfang des folgenden Verses (vgl. Ewald Lehrb. § 342.). Weil nun die Worte in V. 27.: „Und ich führe euch gefangen über Damaskus hinaus“ nothwendig als Weissagung von der Zukunft zu fassen sind, so enthält V. 26. eben so eine damit zusammenhängende Weissagung in Bezug auf den in der Gegenwart getriebenen Götzendienst. In gleicher Weise wie in dieser Stelle folgen sich 3, 14. 15. mehrere

Pers. cons. und ist ונשאו 6, 10. auf die Zukunft zu beziehen; eben so liegt in ונשאת Jes. 37, 4. (2 Reg. 19, 4.) eine Aufforderung und ist ונשאתם Gen. 45, 19. vom Aufladen und Fortführen zu verstehen. Der Sinn ist also nicht: Damals in der Wüste truget ihr in feierlicher Procession eure Götterbilder einher (vgl. Jes. 45, 20. Jer. 10, 5.), sondern: So hebet denn auf, nehmet mit eure Götterbilder bis jenseits Damaskus, wohin ich euch fortführe zur Strafe für euren thörichten Leichtsinn (vgl. Ewald zu d. St.), vgl. Jes. 46, 1. 2. Jer. 48, 7.

Während also bei allen gegebenen Erklärungen der Widerspruch von V. 25. mit dem Pentateuch bleibt und darin jedenfalls ausgesagt ist, dass in der Wüste Jahwe'n keine Opfer dargebracht wurden, sind dagegen alle Schlüsse, die man in Hinsicht auf den Götzendienst der Israeliten in der mosaischen Zeit aus V. 26. gezogen hat, ungerechtfertigt, indem der Vers nur götzendienerische Gebräuche, die zur Zeit wo Amos schrieb im Schwange waren, schildern will.

Bemerkungen
über
die Bedeutung der Stele des Mesa für die Geschichte der hebräischen Sprache und Schrift.

Von
Professor **Dr. Himpel** in Tübingen.

Die neuentdeckte und nunmehr durch das Zeugniss des Herrn Dr. O. Meyer in der Z. d. D. M. G. XXIV. S. 236 gegen alle Zweifel gesicherte Inschrift des Königs Mesa von Moab, aus der ersten Hälfte des neunten Jahrhunderts vor Christus, bietet der Entzifferung im Ganzen nur wenig nennenswerthe Schwierigkeiten, von welchen zu erwarten steht, dass sie durch eine nochmalige Revision und Bearbeitung des jetzt ziemlich vollständig in der Hand J. Ganneau's, dem ihre Publikation zu verdanken ist, befindlichen Materiales (s. London. Athenäum v. 11. Juni d. J.) gehoben werden. Dessenungeachtet gibt sie für die ältere Gestalt der hebräischen

Sprache und semitischen Schrift überraschende Aufklärungen an die Hand.

Die im alten Testament vorausgesetzte nahe Verwandtschaft des moabitischen Stammes mit den Israeliten wird durch die Inschrift in Ansehung der Sprache vollständig bestätigt. Dialektische Abweichungen von der biblisch - hebräischen Sprache in ihrer besten Zeit finden sich seltner, als im Phönikischen, das immerhin dem Hebräischen schon ganz nahe steht. Moab (mit Ammon) erweist sich auch durch die sprachlichen Belege der Inschrift als ein ursprünglicher Bestandtheil der umfassenden hebräisch-semitischen Colonisation des westasiatischen Vorlandes zwischen Aegypten und Kleinasien, ein Glied, das frühzeitig vom grössern Ganzen abgetrennt seine Zusammengehörigkeit mit diesem, trotz der bittersten Kämpfe mit ihm, unwiderleglich bekundet.

Die moabitische Sprache der ziemlich umfänglichen Inschrift (von 34 Zeilen mit je ursprünglich 33—35 Buchstaben auf die Zeile) hat ihren Wortschatz nebst den spezifischen Bedeutungen der Wörter mit dem Hebräischen gemein. Der Beweis hiefür liegt auf der Hand: man müsste, wollte man ihn führen, nahezu die ganze Inschrift Wort für Wort ausschreiben. Es findet sich keine aus dem A. T. noch nicht bekannte Wurzel, und nur ein *neues* Derivat, מכרתת in Z. 25, neben dem noch nicht genügend gedeuteten שלכן Z. 4; denn שת Jahr, wovon unten, und das mehrdeutige כלאי Z. 23 sind keine solche; angeblich spezifisch verschiedner Gebrauch einzelner Ausdrücke, wie שאת mit ב Z. 20 (cerniren, belagern, nach Schlottmann) möchte auf unrichtiger Auslegung beruhen; קרחת Z. 3. 21. 25, Name wohl nicht Dibons selbst, sondern wahrscheinlich einer ursprünglich rasirten Höhe bei oder in Dibon (vgl. hebr. שפי) ist guthebräisch, wenn auch in dieser Bedeutung zufällig im A. T. nicht gebraucht. Auch קר Z. 11 f. braucht man nicht als Stadt zu fassen und kann mit: Ringmauer, Stadtmauer, ganz innerhalb der hebräischen Bedeutung des Wortes bleiben.[1] Von Ausdrücken, in denen

1) Dem Kampf um die Mauer steht gleich der Kampf um die Thore Richt. 5, 8.

sich alsbald bekannter hebräischer Sprachgeist zu fühlen gibt, seien nur erwähnt: הראה ב 4, ויחלפה 6, אבד אבד עלם Z. 7 (Num. 24, 20. 24, und das Gegentheil Jes. 45, 17: ישראל נושע תשועת עולם), רית לכמש Z. 12, s. v. a. Augenweide für Kamosch (Nah. 3, 6: ושמתיך כראי), Z. 14 die prägnante Construktion אחז על: im Kampfe mit Jemanden einnehmen; מאתן אש Z. 20, משמעת unterthänig, wozu mit vgl. Jes. 11, 14: ובני עמון משמעתם; לפני כמש, ganz wie לי״ יהוה, בנה im Sinne von ausbauen, befestigen. Nicht minder sind Grammatik und Syntax hebräisch. Der nur dem Hebräischen eigenthümliche Gebrauch des ו convers. mit apocopirtem Imperfekt ist der Inschrift ganz geläufig; das indeterminirte זאת Z. 3 auch im Hebräischen nicht ungewöhnlich, Gen. 30, 16. 32, 23 al., doch beständig im Phönikischen; ein Begründungssatz mit כ und Infinitiv gegeben Z. 5; die nähere Bestimmung des Verbum ist durch ein im Accusativ stehendes Substantiv derselben Wurzel ausgedrückt Z. 7; ל ist in ואקח assimilirt, was auch im Phönikischen sich findet, י in לך weggefallen; die Verbindung der Zahlwörter: מאתן אש, חמשן אש, שבעת אֲלָפִן ist ächt hebräisch, ebenso Z. 20 die Stellung der Apposition und der Gebrauch des collektiven Suffixes in כל רשה, der Gebrauch von מִגְדְּלֹתֶהָ (neben מגדלים im A. T.) Z. 22, wie unmittelbar nach der vollen Schreibung שעריה das Suff. defektiv zu schreiben ist, und nicht מִגְדְּלֹתָה.

Ueber die Verschiedenheiten vom Hebräischen in Schrift und Sprache ist folgendes zu sagen. Was die Schreibweise betrifft, so ist vor allem festzuhalten, dass ihr Unterschied vom Hebräischen nur relative Geltung haben kann, da dieselbe über ein Jahrtausend älter ist als die uns bekannte älteste hebräische, welche in den frühern vorchristlichen Jahrhunderten wesentlich dieselbe mit der unserer Inschrift gewesen sein wird. Letztere zeigt grössere Sparsamkeit und Einfachheit in der Schreibung, Eigenschaften, die für ihr hohes Alter im Grunde selbstverständlich sind, zum Theil aber doch im spätern Phönikischen noch charakteristischer beobachtet werden. So werden die auslautenden Vocale durchgängig durch Buchstaben ausgedrückt, die hier das Phöniki-

sche nur selten zur Anwendung bringt: [ד]יבני, אבי, קרחה, כי, ויענו, בנתי, כלה, עשו, vielleicht mit einziger Ausnahme von אנכ (ich), wenn nicht hier, wie Nöldeke annimmt, der Auslaut nach der Tonsilbe abgefallen oder verkürzt worden ist. Indess kannte auch das Altphönikische die Aussprache mit auslautendem î hier, wie (Schröder, phöniz. Spr. S. 143) eine Abyden. Inschrift beweist, und da nach dem Hebräischen ungewiss bleibt, ob damals das Wort die ursprüngliche Betonung anōchi noch hatte, so ist nicht unwahrscheinlich, dass die Regel, den Auslaut im Moabitischen durch Vocalbuchstaben zu bezeichnen, ihre wenn auch seltnen Ausnahmen hatte.[1] Nöldeke bemerkt S. 33 seiner Schrift über Mescha, dass das Moabitische auch kurze Vocale im Auslaut gehabt haben könne, die dann ohne Bezeichnung blieben; bei den ganz geringen Abweichungen desselben vom Hebräischen und seiner ebenso seltenen Annäherung an das Arabische ist jedoch zu beanstanden, dass Formen wie ויבן wie die entsprechenden arabischen auf ĭ oder e ausgegangen sein werden. Das Suff. ô am Ende des Wortes wird durch ה ausgedrückt: רשה „sein Haupt", בה, לה, בבתה „in seinem Hause", בנה (sein Sohn), ויגרשה, נבה und נְבוֹ. In diesem Fall hat das A. T. die alte Orthographie hie und da beibehalten, z. B. in בה für בו, עִירֹה Gen. 49, 11 mitunter constant, wie in den n. pr. שלמה, שלה. Auch hier ist aber schon ו für ה eingedrungen (das im Hebr. sich fast völlig an die Stelle von ה gebracht hat) Z. 5 f.: ויענו „er bedrängte ihn", אענו „ich werde ihn bedrängen". Nöldeke liest jedoch hier וַיְעַנֵּו = וַיְעַנֵּהוּ, indem er annimmt, dass jedes ו im Auslaut, namentlich ein solches, vor dem ein ה ausgefallen (z. B. אביו abîu aus dem zugleich noch vorkommenden אביהו) vocalisch zu sprechen sei. Auch â als Auslaut ist durch ה markirt, was die alttestamentliche Schreibung beibehalten hat, in קרחה, לילה, בה Z. 31; sodann aber

1) Die Form אנכי ist nach Böttcher's Statistik Hebr. Gram. II. S. 7 vorwiegend der ältern Sprache eigen, dann aber wird die Annahme eines so frühen Abfalles des Auslautes bedenklich. Woher kommt in späterer Litteratur die Schreibung mit schliessendem î, wenn im 10. Jahrhundert das bereits nicht mehr gesprochen wurde?!

auch, wenigstens scheinbar, aramäischartig durch א in מהדבא, obgleich letzteres, da es auch hebräisch constant מידבא geschrieben ist, sein א aller Wahrscheinlichkeit nach dem ihm zu Grunde liegenden Stammwort verdankt. Das finale ê ist wie im Hebräischen י: פני, כלאי. Innerhalb der Wörter ist die defektive Schreibung, entsprechend dem Phönikischen fast ausnahmslos: בנתי, עשתי, השעני, וימר, אש (Mann), אן (Negat.), בת, משע (alttest. מישע) הא Z. 27 für הוא, also auch da, wo ursprünglich ein Diphthong gestanden, sowie nicht minder in den Dualendungen קריתן, דבלתן, חורן, מאתן, צהרם. Dagegen ist die volle Schreibung im Inlaut in חורנן Z. 31. 32 neben hebr. חֹרֹנַיִם, vielleicht חֲוְרֹנָן gesprochen, vgl. hebr. חַוְרָן; בביתה neben defektivem בתה; שעריה neben defektivem מגדלתה; לילה, wohl wie hebräisch doppellautig zu sprechen; דיבן, vielleicht ebenfalls noch dipththongisch nach *Δαιβών*, *Δηβούς* in Euseb. Onom. רית Z. 12 ist wohl urspr. רְאִיִר; wie רות aus העות. Fem. sing. hat wie im Phönikischen und zuweilen noch im Hebr. auch für den stat. absol. die Endung ָ ת: הבמת Z. 3 (בָּמָה), המסלת Z. 26, vielleicht auch רית Z. 12 und der Eigenname קרית. Unbestimmt bleibt noch שחרת Z. 14 worin J. Derenbourg den Rest von צרת השחר Jos. 13, 19 mit grosser Wahrscheinlichkeit wieder erkannt hat. Dagegen scheint die hebräische Endung auf ָ ה anzunehmen in קרחה, ter, obgleich sie Nöldeke mit dem arab. Ortsnamen قَرْحَى zusammenstellt (S. 8. 34) und karchē lesen will. לילה ist unbetonte Masculinendung und שחרה derselben Z. 15 vorläufig noch nicht ganz gesichert. Ein ת allein als Endung auch in stat. absol. zeigt שת Z. 2. 8, aus שַׁנְתְּ, phönikisch in stat. constr. neben שנת, vielleicht auch משמעת Z. 28, das aber ganz gut wie im Hebr. mit unbetontem Hilfsvocal vor ת gesprochen werden könnte. Die vorhin angeführten Dual- und die Pluralendungen (חמשן, רבן, ימן, ארבען) haben statt des ם ein ן, wie einmal schon in dem noch ältern Lied Richt. 5, 10 in מדין und in zwei sogleich zu besprechenden Ortsnamen des A. T. erscheint. Später findet sich dann im Buch Iob מִלִּין u. a., was also sehr wohl als vorexilisches Hebräisch angesehen werden kann, und nicht als Aramaismus in An-

spruch zu nehmen ist. Nur צהרם Z. 15 hat die stärkere Form, und היערם Z. 21. Die genannten Dualendungen sind ân zu lesen, nach den altcanaanitischen Parallelen in Genesis und Jos.: דֹּתָן neben דֹּתַיִן Gen. 37, 17., קַרְתָּן Jos. 21, 32., Doppelstadt, i. qu. קִרְיָתַן, und הָעֵינָם Jos. 15, 34., wo Enaim der Sept. und Vulg. den richtigen Numerus anzeigt, neben dem עֵינַיִם Gen. 38, 14. Für ân als einzig richtige Lesung sprechen auch altägyptische Denkmale, auf denen die Dualformen kanaanitischer Städte in âm und ân auslauten. Archiv I. S. 352. Schlottmann S. 48 f. Daher ist die Vermuthung, es sei ên und êm zu lesen, contr. aus ain und aim, mit Berufung auf das phönik. שְׁנֵם, שָׁנֵים, auf das hebr. שְׁנֵם (mit עשר verbunden) und das aram. תְּרֵין abzuweisen. Mag das Phönikische hier den weichern contrahirten Laut gehabt haben — bewiesen ist auch das nicht — das Moabitische und das Hebräische hatte sie nur ganz ausnahmsweise, wie jene wenigen Formen zeigen. Ob die Inschrift die Aphelbildung hatte, entsprechend dem phönikischen Iphʿîl, ist zweifelhaft, da Z. 6 יענו höchst wahrscheinlich fut. pieʿl ist und sich Z. 4 die reine Hiphilform findet in השעני. Eine um so auffallendere Annäherung an das Arabische zeigt sich dagegen im hiphtaeʿl von לחם, streiten, indem, was im Hebr. und Aram. nur bei Zischlauten geschieht, hier ת constant hinter dem ersten Radical erscheint: ואלתחם Z. 11. 15, בהלתחמה Z. 19, imp. הלתחם Z. 32. Es ist die ächte arabische Verbalform, die jener Theil des hebräisch-kanaanitischen Sprachstammes entweder als Trümmer einer reichern Formentwicklung beibehalten oder durch Mischung mit arabischer Sprachform in einem spätern Stadium der Sprache aufgenommen hat. Die Form vertritt das Niphal, נלחם, von dem sich wenigstens auf der Inschrift keine Spur findet, kennzeichnet sich aber wieder durch Beibehaltung des ה statt א als hebräische resp. kanaanäische.

Mit dem Aramäischen conformirt sich die Inschrift syntaktisch nicht durch Anticipation des Objektes mittelst des Suffixes in ויענו את מאב und אענו את מאב Z. 5 f. Die letztere Stelle wäre zwar für diesen Usus bezeichnender, als die erstere, welche auch als Plur. gefasst werden kann. Aber

Schlottmann stellt mit Recht (Zeitschr. d. D. M. G. XXIV, S. 259) diesen aram. Gebrauch des Suffix in Abrede und erklärt ו nach arab. Weise als beibehaltenen Wurzelbuchstaben (יַעֲנוּ oder יַעֲנֵו). Dafür lässt sich allerdings die constante Schreibung des Suffix durch ה in der Inschrift anführen. Es ist zwar hier die Wurzel anzunehmen, zu der עָנָו gehört, von der das Kal doch das ו behauptet, das hebr. in יְשַׁלְיו in j gewandelt ist; an Piel zu denken verbietet das Gesetz, nach dem in den abgeleiteten Stämmen das ו in י übergeht im Arabischen. את fehlt häufiger; die Weglassung des Artikels beim Demonstrativ wurde bereits erwähnt.

Alterthümliche Formen und manche Eigenthümlichkeiten bieten die Schriftzeichen, deren mehrfache Verschiedenheit von den ältesten phönikischen Schriftdenkmalen, wie die Grabschrift Eschmunazars, neben der wesentlichen Uebereinstimmung mit derselben, nicht zu verkennen ist. Die Charaktere sind ursprünglicher, einfacher, aber doch wieder prononcirter und deutlicher, z. B. die Zikzaklinien für ש und מ, ד als noch ganz geschlossnes Dreieck neben ר.

Es tritt ihnen die altaramäische Denkmalschrift mehrfach noch ziemlich nahe, obgleich deren älteste bis jetzt aufgefundene Beweisstücke, assyrische Siegel (de Vogüé, Mélanges d'Archéologie Or., Paris 1868, pl. VI, n. 23—27) um zwei bis drei Jahrhunderte jünger sind. Wir vermögen dies zu constatiren, namentlich für alef, he, chet mit zwei Querstrichen, altphönikisch mit drei, jod, kaf, tau, ein kleines mehr liegendes Kreuz, dessen beide Stäbe ungefähr von gleicher Länge sind. Eigenthümlich gestaltet und mehr oder weniger vom Altphönikischen sowie der früh von ihm abgezweigten aramäischen Schrift abweichend sind: beth, mit oben immer geschlossnem, unten nur ganz selten etwas geöffneten Ring; gimel, mit perpendiculärem Schaft, dessen nur wenig geneigter Querstrich bloss die Hälfte der Länge desselben hat; daleth erscheint weder im Altphönikischen noch Aramäischen so charakteristisch geschlossen und unterscheidbar. Auch die zierliche, geöffnete Rundung des vav ist unsrer Inschrift allein eigenthümlich; zaïn hat die Form des altphönikischen, während lamed, im Gegensatz zu der eckigen Form desselben im Alt-

phönikischen und Aramäischen, freier geschwungen und im Ring rechtshin eingebogen erscheint. Samech zeigt drei kleine Querstriche durch den längern Schaft gelegt, welcher in beiden andern ältesten Schriften nur mehr bis an den untersten der drei oder auch nur zwei mit einander verbundenen Querstriche reicht. Ssade ist ohne Abrundung der kleinen von der Mitte des Schaftes nach rechts sich abzweigenden unter sich verbundenen Linien: hier könnte aber leichtlich die altphönikische vom Schaft ausgehende Zikzaklinie die ursprünglichere Form bieten.

de Vogüé nennt als besondere Kennzeichen der ältesten semitischen Schrift, die nach dem 8. Jahrhundert nicht mehr vorkommen, die Zikzakform des mim und schin, die Kreuzform des tau und die geschlossnen Ringe des bet, dalet und resch. Auch die moabitische Inschrift bezeugt diese Regel vollständig und bewährt sich durch andere vorhin angeführte Merkmale, abgesehn vom Inhalt, als die älteste bis jetzt bekannte semitische Schrift. Ohne Zweifel bediente sich das gleichzeitige sowie das noch ältere hebräische Schriftthum wesentlich der nämlichen Charaktere, und machte in dieser Hinsicht alle die mannigfachen Wandelungen durch, welchen der semitische Schriftcharakter in Palästina bis zu seinem Abschluss in der Quadratschrift unterworfen war. Ist es nach den neuesten Ergebnissen der semitischen Paläographie, welche in den Mélanges d'Arch. von de Vogüé auf Grund vollständiger Sachkenntniss und mit Klarheit und Scharfsinn dargelegt werden, unzweifelhaft, dass die Quadratschrift frühestens (gegen Ende des zweiten oder) in der ersten Hälfte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts ihre feste und später nur mehr in unwesentlichen Einzelheiten geänderte Ausprägung erhalten hat, so ergibt sich von selbst, dass auch die ältern Schriftstücke des Alten Testamentes rücksichtlich ihrer Ueberlieferung durch die Schrift einer durch Jahrhunderte andauernden Fluctuation und Fortbildung unterworfen waren. Der althebräischen, mit der phönik. eigentlich identischen Schrift substituirte sich im 6. u. 5. Jahrh. die nahverwandte aramäische, da seit dieser Zeit auch die aramäische Sprache in Palästina immer weiter um sich griff. Die Schrift des Alten Testaments wird sodann im

dritten und zweiten Jahrhundert die Uebergangsform gehabt haben, welche die aramäisch-ägyptischen Stelen und Papyrus aus derselben Periode (vgl. die erste Schrifttafel S. 144 in den Mélanges, deren Schriftzüge auch der obigen Vergleichung der moabitischen Inschrift zu Grunde gelegt sind) zeigen, und im letzten Jahrhundert vor Chr. den schon stark quadratischen Typus der palmyrenischen und hauranischen Inschriften angenommen haben. Dass so tiefgreifende weil lange anhaltende Wechsel und Fortbildungen der Schrift auf die Gestaltung der altüberlieferten Texte im Einzelnen ohne Einfluss geblieben und bei Wiederherstellungsversuchen von Textverderbnissen nicht in Anschlag zu bringen seien, möchte wohl bald kein Unbefangener mehr behaupten dürfen.

Naturgeschichte des Phoenix
zu Iob 29, 18.

Vom Herausgeber.

Die Worte Iobs in Cap. 29—30 bewegen sich in dem Gegensatze von sonst und jetzt von gehofftem Glück und unerwartetem Unheil, von melancholischer Erinnerung und schmerzvollem Blick auf die Gegenwart. So sagt er:

29, 16 Vater war ich für die Dürftigen
Und die Rechtssache Unbekannter mittelte ich aus
17 Und zerbrach das Gebiss des Frevelhaften
Und aus seinen Zähnen schleuderte ich fort die Beute.
Da dachte ich, [so geht der Gedanke weiter,] ich werde lange und glücklich leben
— allein es war anders bestimmt 31, 1.

Der Ausdruck dieses Gedankens ist in v. 18 zu suchen, welcher lautet:

וָאֹמַר עִם קִנִּי אֶגְוָע
וְכַחוֹל אַרְבֶּה יָמִים

Da dacht ich mit meinem Neste werde ich verhauchen
Und wie der Phoenix langes Leben haben. *Delitzsch.*

Dass hier der Sinn auch die Uebersetzung „und wie Sand werde ich meine Tage mehren“ zulässt, kann nicht geleugnet

werden, Delitzsch selbst lässt sich nur durch die jüdische Ueberlieferung zu seiner Auffassung bestimmen. — Lassen wir diese zunächst ausser Acht und sehen wir uns lieber einmal den Satz selbst etwas genauer an. Um seine Hoffnung auf langes Leben auszudrücken soll Iob sagen: Ich werde mit (una cum) meinem Neste sterben! Hat denn sein Nest etwa die Gewähr in sich lange zu bestehen, kann man daher das „Nest“ selbstverständlich in einem Bilde gebrauchen, das eine lange Lebensdauer bezeichnen soll? Nimmermehr! Zweitens, bei genauer Auslegung können die fraglichen Worte nur die Hoffnung ausdrücken, das Iob zugleich mit seinem Neste, worunter wenn überhaupt etwas, allerhöchstens sein Haus verstanden werden kann, zu sterben hofft. Lässt sich nun denken, dass er anstatt sein Nest seinen Kindern zu vererben, dasselbe bei seinem Tode vernichtet wünscht? Dies schliesst vielmehr einen ganz schiefen Gedanken ein. Endlich lässt sich der Ausdruck Nest überhaupt in Anspruch nehmen, er ist in erhabner Rede unschön, zudem, was die Hauptsache, unbelegt.

Der wirkliche Anstoss der Stelle liegt sonach in den Worten עם קני אגוע, ob חול Phoenix oder Sand sei, lässt sich erst später entscheiden, und um die Sache kurz zu machen קני ist ein Textfehler. Dies beweist vor Allem der Syrer, der in unserm gedruckten Texte zwar ܐܝܟ ܩܢ̈ܢܐ = עם קני = wie Besitz bietet, wobei schon das Fehlen des Pronominalsuffixes anstössig ist, bietet, der aber nach Ephr. Op. II. p. 12 F in Wahrheit ܐܝܟ ܩܢܝܐ sicut canna herzustellen ist. So las auch Barhebraeus ܐܝܟ ܩܢܝܐ ܐܫܠܡ ܗ̄ ܢܓܪܘܢ ܝܘܡ̈ܝ ܫܝܢܝ wie Rohr werde ich enden, d. h. die Tage meines Friedens werden lang sein. Schol. in Iob ed. Bernstein. ed. secunda Breslau 1858. Seine Deutung, gleichviel ob aus dem Zusammenhange gerathen oder nicht, ist der Sache nach jedenfalls richtig, um so eher können wir die zwei sinnlosen Scholien Ephraems zu ܩܢܝܐ übergehen.

Dass der Uebersetzer aber durch ܩܢܝܐ nichts anderes ausdrücken wollte als קָנֶה ist aus Syr. Iob 40, 21 zu ersehen. Dasselbe Wort, und kein anderes lasen aber auch die LXX,

deren periphrasierender, Schwierigkeiten umgehender und aus den eignen Mitteln der griechischen Sprache poetische Wendungen entnehmender Charakter im Iob von Bickell ausführlich erwiesen ist. Sie bieten *ἡ ἡλικία μου γηράσει ὥσπερ στέλεχος φοίνικος, πολὺν χρόνον βιώσω*, wovon in der Vulg. nur sicut palma mit Weglassung des *στέλεχος* erhalten ist, was für die richtige Auffassung des Sinnes auch genügt. Das ist aber keine wirkliche Uebersetzung des Hebräischen, sondern eine Umbildung, über deren wahren Sinn uns Sir. 50, 12 belehrt, wo es heisst den Simon umgeben am Altare seine Brüder *ὡς στελέχη φοινίκων* d. i. wie junge Schösslinge aus der Wurzel den Mutterstamm umgeben. Wir verstehen daher unter dem *στέλεχος* nicht den Baumstumpf sondern die frischen Schösslinge, und auf diese geht auch die Phrase *ἡ ἡλικία μου γηράσει ὥσπερ στέλεχος φοίνικος* mein Jugendalter wird greis werden wie ein Palmenschössling, denn die Palmen sind langlebig und der *ἡλικία* entspricht der surculus oder *στέλεχος*. So periphrasiert der griechische Bearbeiter also die Worte עם קנה אגוע, da nur קָנֶה ihn zum Bilde des *στέλεχος φοίνικος* gebracht haben kann, nimmermehr aber קִנִּי. Indem Hieron. das *στέλεχος φοίνικος* durch palma wiedergab, hat er zwar die Feinheit des Bildes aufgegeben, (die in Ital. sicut arbor palmae noch durchschimmerte) dennoch aber an demselben festgehalten. Wie LXX die erste Vershälfte periphrasiert, so giebt sie auch die zweite ganz frei wieder *πολὺν χρόνον βιώσω*, worin der bildliche Ausdruck Tage wie Sand mehren verwischt folglich auch das וְכַחוֹל gar nicht übersetzt ist. Hieraus ergiebt sich, wie fern vom Wahren Schultens war, der den *φοῖνιξ* aus نخل = כחול entstanden dachte, und dass *στέλεχος* keineswegés später Zusatz, sondern recht eigentlich der Kern der Sache ist.

Aus dem Bisherigen ist klar: Die älteste nachweisbare Lesart ist:

עִם קָנֶה אֶגְוָע וְכַחוֹל אַרְבֶּה יָמִים

Für die Exegese bieten sich zwei Wege, einmal können wir in קנה wirklich einen Wurzelschössling, ein נצר auf Auctorität der LXX hin suchen, aber dies würde einen schiefen Sinn ergeben. Iob muss ein seinen besondern Tugenden

entsprechendes besonders langes Leben wünschen, dies kommt aber dem surculus nicht zu, und so wird diese Deutung verworfen werden müssen.

So erinnern wir uns denn daran, dass קנה auch ohne weitern Zusatz, wohlriechendes Holz oder Specerei bedeutet Jes. 43, 24 (Syr. ܩܢܝܐ ܒܣܡܐ wie Jer. 6, 20 קנה הטוב) das aus Indien kam und Jer. 6, 20 von LXX als *κιννάμωμον* gedeutet wird. Es wird für das arabische ḏarîrat, ein Arom, gehalten, von dem Bianchi Dict. turc-franc. s. v. sagt: Aromates broyés et délayés dans de l'eau, que l'on emploie pour laver les corps des morts. Aromatische Hölzer aber besitzen eine aussergewöhnliche Dauerhaftigkeit, und dies hat man ihnen stets nachgerühmt, wie auch ein Anonymus bei Serv. zu Aen. I. 642 sagt:

.. ab antiquo durantia cinnama Belo.

Hiernach ist עם קנה אגוע zu übersetzen: ich werde (spät, gleichzeitig) mit aromatischen Holze vergehen. Dass dann וכחול ארבה ימים bedeutet und wie Sandkörner viele Tage zubringen, liegt auf der Hand, doch wird zu stellen sein וכחול ימים ארבה.

Und der Phoenix? Aus קנה war קני verderbt, in das Nest gebrauchte man einen Vogel, die LXX, oberflächlich angesehen, lieferte den *φοῖνιξ*, man brauchte ihn nur in das Nest zu setzen, das war ja bereit, und so hat man gethan. Wie steht es aber mit der „vielstimmigen" jüdischen Ueberlieferung Sanhedr. 108b, Midraschim im Jalqut zu Iob § 517, Qimchi im Lexicon und Masora (nach Delitzsch p. 350)? Sie ist das Echo desselben Fehlers, der jedenfalls als eine absonderliche Merkwürdigkeit weiter überliefert wurde, denn die Textgestalt mit קנה ist nachgewiessner Maassen älter, als diese ganze Ueberlieferung. Mit der falschen Auffassung des חול als Phoenix hängt endlich die Punctation חול zusammen, die aber nicht einmal alle Madinchae annahmen, sondern nur die eine ihrer zwei Schulen, die von Nehardea. Geiger Urschr. p. 483.

Wir hoffen, dass für die Folge der Phoenix sich nicht wieder verjünge, man gönne auch ihm nach so langem Leben die wohlverdiente Ruhe.

Erklärung schwieriger Stellen des alten Testamentes.

Von **J. G. Vaihinger,**
Stadtpfarrer in Kanstadt.

VII.

Die zwei Prophetenbücher Zacharja.

Es ist durch die Kritik festgestellt, dass Zach. 1—8 einen späteren, Zach. 9—14 einem früheren Verfasser angehört. Denn es ist schon die Sprache in beiden Prophetenbüchern so verschieden, dass es für den Kenner unmöglich ist, beide Schriftstücke in das gleiche Jahrhundert unterzubringen. Es zeigt sich ferner in der Vorstellungsweise ein gewaltiger Unterschied. Der Verf. von C. 9—14 redet ganz die Sprache der älteren Propheten, schildert seine Zeit, weissagt und tröstet, der Verf. von 1—8 hat Gesichte und geht mit Engeln um. Dort ein frischer freudiger Aufschwung, hier ein gedrückter, sich aufraffender Zustand. Kurz es ist alles in beiden Schriftstücken so verschieden, dass man zwei Verfasser annehmen muss wenn man sich die Augen nicht muthwillig und in Verstocktheit verschliesst. Dass die älteren Prophetenwerke vor dem babylonischen Banne wenig beachtet wurden und so vielfach untereinander geriethen, sieht man an dem Propheten Jesaias. Nicht nur ist demselben C. 40—66 ein jüngeres Stück angebunden, welches erst am Ende des Exils verfasst sein kann; sondern auch in den ersten Theil sind mehrere Weissagungen anderer Propheten hineingerathen, was nicht mehr zu leugnen ist. Bei Zacharias ist es umgekehrt. Nicht ein späteres, sondern ein früheres Erzeugniss ist mit demselben vereinigt, auf ähnliche Weise wie, nachdem die Davidischen Psalmen mit 72 vollständig gesammelt schienen, im vorletzten und letzten Buche noch solche aufgefunden und demselben einverleibt wurden Ps. 101. 110 und Ps. 140—143.

Wie es nun wahrscheinlich ist, dass der Verfasser des zweiten Theiles von Jesaias den gleichen Namen geführt hat und desshalb um so leichter mit dem ersten zusammengefasst später verwechselt wurde, daher auch mit Recht den

Namen: zweiter oder späterer Jesaias trägt; so lässt sich dieses Verhältniss bei Zacharias sogar nachweisen. Dass *der* Zacharias, welcher C. 1—8 schrieb, ebenderselbe ist mit dem Esra 5, 1. 6, 14, und vielleicht auch nach *Bertheau's* Urtheil mit dem Neh. 12, 16 genannten unterliegt keinem Zweifel. Dort wird er aber stets Sohn Iddo's genannt. Wenn er aber Zach. 1, 1 erst als ein Sohn *Berechja's* und dann in zweiter Linie Sohn Iddo's (עִדּוֹ) genannt wird, so muss das auffallen. Wollte man in Esra den Namen kürzer angeben, so war zu erwarten, dass man Iddo, als den Ahnherrn, ausliess und ihn schlechtweg den Sohn Berechja's nannte, da er dadurch kenntlich genug war.

Wenn aber ein zweiter Prophet mit Namen Zacharia vorhanden war, dessen Vater Berechja hiess, so liegt die Vermuthung nahe, dass die beiden Namen zusammen geschoben worden sind und Zacharia zuerst als Sohn Berechja, dann als Sohn Iddo's genannt wurde. Nun finden wir wirklich einen mit Jesaias befreundeten Mann, den dieser bei einer wichtigen Angelegenheit als Zeugen mit sich genommen hatte, welcher nach Jes. 8, 2 den Namen Sacharja, Sohn Berecha's führte. Diesen haben wir uns als einen gottvertrauten zu denken; und wie leicht wäre es möglich, dass auch er ein Schüler Jesaias', des Prophetenamtes pflegte, wie *Hitzig* aus Jes. 8, 16 mit Bestimmtheit annimmt, und dass seine Weissagungen als wenig bekannt beachtet und abgeschrieben, im Schutt begraben lagen, bis sie nach dem Exile aufgefunden und mit den Weissagungen des jüngeren Zacharia, Sohn des Iddo, zusammen gebunden wurden in *eine* Buchrolle, wobei der Sammler den Namen desselben mit dem des späteren Zacharias zu verbinden für gut hielt. Ob dieser mit dem 2 Chr. 26, 5 genannten Zacharia derselbe ist, muss bezweifelt werden. Dieser lebte als Usia, der König Juda's, noch jung war. Wenn es nun heisst: Usia habe Jehovah gesucht, so lange Sacharja lebte (בִּימֵי זְכַרְיָהוּ), so ist damit ausgedrückt, dass Sacharja mit Tode abgegangen war als Usias älter wurde. Dieser Sacharja nun war ein im Gesetz Jehovahs kundiger Mann, mag man mit den Masorethen בִּרְאֹת oder mit vielen Handschriften und allen Uebersetzungen, Vulgata ausgenom-

men בְּרָאַת lesen, was gleich mit בְּיְרָאַת wäre und sicher die richtige Lesart ist. Ein anderer Zacharias, der 2 Chr. 24, 20 erwähnt wird und wegen seines prophetischen Eifers auf Befehl des Königs Joas in Juda gesteinigt wurde, kann nicht gemeint sein, theils weil er der Zeit nach zu früh fällt, theils weil er als Sohn des Hohenpriesters Jojada bekannt ist. Es bleibt somit kein anderer als der Jes. 8, 2 genannte übrig, welcher auch vollkommen passt und wie Jesaias vor den letzten Jahren des Usia bis in die ersten Zeiten des Manasse gelebt haben kann.[1]

Die erste dieser beiden Weissagungen C. 9, 1—11, 17 und das versetzte Stück 13, 7—9 ist wegen der Beziehung auf die drei Völkerhirten, deren Vernichtung in einem Monat der Prophet ankündigte, auf die Zeit der Israelitischen Könige Sacharja, Schallum und Menahem zu beziehen, deren mittlerer nach 2 Kön. 15, 13 nur einen Monat regierte. Diess führt in die letzten Jahre des judäischen Königs Usia. Hieher passt auch die Klage über die nutzlose Verheerung des Libanons 11, 1—3, welche die rohen Assyrer bei ihren damaligen Einfällen im israelitischen Gebiete sich zu Schulden kommen liessen.

Die zweite Weissagung 12, 1—14, 21 mit Ausschluss von 13, 7—9 passt in die Zeit der zweiten Regierungshälfte des Königs Hiskias nach dem Einfall der Assyrer unter Sanherib, auf dessen Einfall sie Rücksicht nimmt. Der Prophet weissagt eine zweite noch viel umfassendere und gefährlichere Belagerung Jerusalems, bei welcher selbst Juda gezwungen sein werde, wider die Hauptstadt mitzuziehen, aber auch eine noch viel glänzendere Errettung als sie unter Sanherib stattgefunden hatte. Wenn aber 12, 10 mit vielen Handschriften und Ausgaben statt אֵלַי zu lesen ist אֵלָיו, und wenn unter dem durchbohrten oder durchsägten Propheten als Vorbild Christi der Prophet Jesaias zu verstehen ist, der nach guter Ueberlieferung zu Anfang der Regierung des Manasse

---

1) So schon Bertholdt Einl. S. 1721, danach Knobel Prophetismus II, 173, Gesenius Jesajas I, 327, v. Ortenberg, Bunsen, Bleek. *M.*

den Märtyrertod starb, worauf im Anschluss an 2 Kön. 21, 16. 24, 4 auch Jer. 2, 30 und Jes. 53 hindeutet, so ist dieses Weissagungsstück in die ersten Jahre des Manasse zu verlegen, also etwa 36—40 Jahre später als das erstere, so dass uns demnach eine Weissagung aus der Jugendzeit und eine aus dem Greisenalter des Propheten Zacharia, Sohn des Berechja, erhalten wäre. Die Uebereinstimmung der beiden Weissagungen nach Sprache, Ausdruck und Gedankenkreis vgl. Zach. 9, 7 אַלֻּף mit 12, 5. 6; 9, 15, מִזְרָק mit 14, 20; 9, 15 גָּנַן mit 12, 8; 11, 3 אַדֶּרֶת mit 13, 4; 9, 7 mit 13, 2 u. s. w. ist so schlagend, dass es durchaus unnöthig und willkürlich wäre, mit Hitzig noch einen dritten Zacharias anzunehmen.

VIII.

Hohelied 3, 9. 10.

9. Ein Brautbett liess bereiten sich
Der König Salomo
Vom Holze Libanons.
10. Die Säulen dran liess silbern er,
Die Lehnen golden machen
Den Sitz von Purpurzeug;
Desselben Inn'res ward ausgestickt,
Als Liebsgeschenk
Der Töchter einer von Jerusalem.

So in der Hauptsache habe ich diese Stelle verdeutscht in meiner Bearbeitung der „Dichterischen Schriften des Alten Bundes, dem Rhythmus der Urschrift gemäss metrisch übersetzt und erklärt, 4. Bd.: der Prediger und das Hohe Lied, Stuttg. Belser'sche Buchh. 1858“. Der Unterschied von allen bisherigen Uebersetzern besteht in den zwei letzten Gliedern, worin ich das Richtige erkannt zu haben mir bewusst bin und hoffen durfte, dass diess bereitwillig anerkannt werde. Um so mehr war ich überrascht, in dem Aufsatze des Herrn Prof. D. Schlottmann in Halle, Studien und Kritiken 1867, 2. S. 209—243 überschrieben: „Der Brautzug des hohen Liedes“ die unrichtige Auffassung und Uebersetzung Ewald's:

„Seine Mitte ausgezieret mit einer Schönen von den Töchtern Jerusalems“ wiederholt und meine richtige Auffassung gänzlich unbeachtet gelassen zu sehen.

Das Wort אַהֲבָה kommt allerdings in der Bedeutung „Geliebte“ 2, 7. 3, 5. 8, 4 vor, aber immer mit dem Artikel und אֶת, und es ist darunter Sulamith gemeint. Hier aber fehlt beides. Es kann also nicht, wie Schlottmann irrig auffasst, die Sulamith, sondern es müsste eine der Hoffrauen darunter verstanden sein, was der Ausdruck בְּנוֹת יְרוּשָׁלַם, auch nach Ewalds Ansicht, in diesem Buche beständig bezeichnet 1, 5. 2, 7. 3, 5. 5, 8. 16. 8, 4, während unter בְּנוֹת צִיּוֹן die israelitischen Frauen überhaupt, besonders die in Jerusalem wohnenden Israelitinnen verstanden sind 3, 11. Aber so müsste man dieses Brautbette, diesen Tragsessel sich mit einer unbestimmten Geliebten Salomo's aus den Hoffrauen geschmückt besetzt denken, was doch ganz gegen den Sinn des Verfassers ist, der blos den König Salomo v. 11 in dieser Prachtsänfte schauen lässt. Wäre diese Sänfte von einer weiblichen Person besetzt, so könnte das keine andere als Sulamith sein. Diese aber ist unmöglich gemeint, da sie als eine der Töchter Jerusalems genannt würde, unter welchen Sulamith von ihr unterschiedene Personen, nämlich die Hoffrauen, meint, so oft sie deren erwähnt. S. oben.

Man muss daher die Bedeutung: Geliebte hier fahren lassen und nach einer anderen, der richtigen Auffassung sich umsehen. Sehen wir zuerst die Uebersetzungen an. Die LXX: *ἐντος αὐτοῦ λιθόστρωτον, ἀγάπην ἀπὸ θυγατέρων Ἱερουσαλήμ.* Der Accus. *ἀγάπην* kann nur als accus. adverb. aufgefasst werden und muss bedeuten: in Liebe, aus Liebe. Vulgata: media charitate constravit propter filias Jerúsalem. Auch hier muss charitate ähnlich gefasst werden. Dagegen wird מִן von der Vulgata durch propter wiedergegeben, von LXX durch *ἀπὸ*, was beides unrichtig ist. Adverbial deutet auch Luther das Wort אַהֲבָה und übersetzt: „der Boden mitten inne war lieblich gepflastert um der Töchter willen zu Jerusalem“, also nach Vulgata. Aber was soll das heissen, was kann man sich Vernünftiges darunter denken? Im Anschluss daran übersetzt de Wette: „ihr Boden lieblich aus-

gelegt von den Töchtern Jerusalems". Allein תָּוֶךְ heisst nicht Boden und מִן kann nicht die thätige Person bezeichnen. Demnach reicht auch diese Verschmelzung der LXX und Vulgata nicht aus.

Der Engländer: the midst thereof being paved with love, for the daughters of Jerusalem. Der Franzose: et le dedans garni d'amour par les filles de Jerusalem. Beide unbestimmt und unklar. Der Holländer dolmetscht: het binnenste was bespreydt met de liefde, van de dochteren Jerusalems. Der Däne: midt derudi [var den] belagt med kierlighed af Jerusalems dottre.

Der Uebersetzung Ewalds und Schlottmanns ist bereits Dathe vorangegangen, bei welchem wir lesen: cui insidet dilecta prae aliis puellis Hierosolymitanis. Offenbar besser und deutlicher. Aber in dieser Fassung konnte der Artikel vor אַהֲבָה unmöglich fehlen, den das Wort sonst überall hat da noch überdiess nur Sulamith darunter zu denken wäre. Es ist אַהֲבָה als adverbiales Substantiv zu betrachten, wie deren eine Menge aufgeführt werden Gesen. Lehrg. § 150, 2. vgl Grammat. § 98. Ewald ausführl. Lehrb. § 204, 5, wobei verschiedene Praepositionen hinzuzudenken sind, zu welchen Beispielen ich noch füge Iob 19, 25 אַחֲרוֹן zuletzt, als letzten Ps. 119, 33. 112 עֵקֶב bis ans Ende, Iob 33, 3 בָּרוּר in Reinheit, Hos. 12, 15 תַּמְרוּרִים durch Bitterkeiten, bitterlich, Jer. 23, 28 אֱמֶת mit Wahrheit, 2 Kön. 5, 28 חֲלִיפוֹת abwechselnd, in Abwechslungen oder mit Abwechslungen, 4 Mos. 2, 9. רִאשֹׁנָה, 39 אַחֲרֹנָה an der Spitze, am Ende, Ps. 141, 5 חֶסֶד aus Wohlwollen, Gunst, Liebe. So hier אַהֲבָה aus Liebe, also ein Liebesgeschenk. In dem hier Liebe steht für Liebsgeschenk, so ist wie oft metonymisch die Ursache für die Wirkung gesetzt, was auch mit ἀγάπη griechisch der Fall ist, wo es im christlichen Sprachgebrauch stehend Liebesmahl bedeutet. Ebenso leicht kann man das Wort in der Bedeutung Liebesgeschenk als Substantiv geradezu nehmen. — Die Partikel מִן aber ist hier wie so oft z. B. 1, 2. Ps. 132, 11 vgl. 2 Mos. 16, 27. 17, 5. 5 Mos. 13, 8 partitiv zu fassen und zu übersetzen: von einer der Töchter Jerusalems d. h. der Hoffrauen, deren kunstgeübte Hand hier zugleich

gerühmt wird. Auffallen kann es nicht, dass sich die vielen Nebenweiber und Jungfrauen am Hofe Salomo's 6, 8 beeiferten, dem Könige sich durch Liebesgeschenke und Kunstarbeiten angenehm zu machen. Dass aber in diesem Prachtbette nur Salomo, nicht die Sulamith lag, geht deutlich aus Cap. 3, 11 hervor, wo die Zionstöchter aufgefordert werden, ihn und seinen Kranz zu schauen, welchen er demnach an seinem mit Sulamith beabsichtigten Vermählungstage trug. Hieraus ersehen wir, was die Archäologen bisher übergangen haben, dass nicht nur die Braut mit einem Kranze geschmückt wurde, woher sie den Namen כַּלָּה (?) führte, sondern wenigstens in der Davidisch-Salomonischen Zeit auch der Bräutigam, wie unsere Stelle zeigt. Das Wort זאת aber 3, 6 ist hier wie Iob 19, 26. 1 Mos. 34, 15. 2 Mos. 9, 16. neutral zu fassen, wie oft das Feminin und zu übersetzen: Wer ist das, so heraufsteigt von der Wüste? Diese Neutral-Bedeutung liegt dem זאת zu Grunde überall, wenn es adverbial gefasst wird, wie Psalm 7, 4. Richt. 19, 30. Ezech. 36, 37. Darnach ist nun auch meine Uebersetzung dieser Stelle zu berichtigen.

Halle, Buchdruckerei des Waisenhauses.

M. J. de Saulcy
vor dem Forum der Wahrheit und Wissenschaft.

Eine Streitschrift von **Titus Tobler.**

[Die Arbeit vor einem Jahrzehend geschrieben und bestimmt in französischer Uebersetzung veröffentlicht zu werden, fand in Frankreich keinen Verleger, was uns nicht abhält sie auch jetzt noch abzudrucken, da sie eine Steuer zur Wahrheit enthält. M.]

Der Name des M. de Saulcy ist weit weit verbreitet. Ein gewisser Umfang von Kenntnissen, Vielseitigkeit der Bildung, keckes und öfteres Auftreten des gewandten Stylisten trugen hauptsächlich zum Rufe bei. In Frankreich geniesst er bei einer grossen Klasse das Ansehen, als wenn er an der Spitze derjenigen stehe, die Palästina zum Gegenstande ihrer geographischen und archäologischen Forschungen machen. Es ist ein Irrthum, und dieser wurde, meines Wissens, noch nie gehörig oder mit den erforderlichen Details nachgewiesen. Es ist die Schrift des M. de Saulcy: Histoire de l'art judaïque tirée des textes sacrés et profanes (Paris 1858), die mich veranlasst, einen Irrthum zu bekämpfen, welcher nicht geringen Nachtheil in seinem Gefolge hat.

Fragen wir zuerst ein wenig nach der Persönlichkeit des Verfassers. M. de Saulcy ist allerdings ein vielgereister Mann und schwang sich zum Membre de l'Académie des inscriptions et belles-lettres empor. Sein Aufenthalt in Algerien brachte ihm den Vortheil, dass er arabisch lernte, und mit dieser Sprache in Palästina leichter durchkam. Der Plan, in dieses Land zu reisen, wurde plötzlich entworfen. M. de Saulcy war eigentlich willens, Griechenland und Kleinasien zu durchwandern; er „s'occupe donc de ses préparatifs de départ; mais en y réfléchissant, il comprit qu'il serait à peu près inutile

de parcourir les routes battues par tous les touristes“ (voir l'Avant-propos du Voyage autour [d. h. um einen Theil] de la mer Morte. Paris 1853. Tome I et II). Einen Monat brachte der Akademiker in Griechenland zu; allein es wurde der Plan aufgegeben, Kleinasien zu durchstreifen, in dem doch so viel zu thun gewesen wäre, wie uns neuerlichst die Reise des berühmten Dr. Barth und Dr. Mordtmann lehrt. Dafür M. de Saulcy „s'efforçât de visiter des contrées encore closes pour la science (ibi). Des lors son but fut trouvé.“ Er besuchte Syrien, Galiläa, Judäa, den asphaltischen See und einen Theil seiner Umgebung. In Bêrût setzte der Glückliche den Fuss ans Land seiner Verheissung und „dès les premiers pas sur le sol de la Syrie, il reconnût, qu'au point de vue scientifique, tout était encore à faire dans ce pays.“ Mit solchen Ausdrücken führt sich M. de Saulcy gar bescheiden in den Kreis der Leser ein, deren Erwartung er im hohen Grade zu spannen wusste.

Um aber den Richterspruch zu fällen, qu'au point de vue scientifique, tout était à faire dans ce pays, ist es vor allem aus nöthig, dass der Richter mit den Akten genau bekannt sei, mit andern Worten, es wird vorausgesetzt, dass M. de Saulcy die einschlagende Litteratur vollständig kenne; denn ohne diese vollständige Kenntniss wird das Urtheil ein einseitiges, unbegründetes, verwegenes, ein abortus der Arroganz. Man sieht jedoch aus allem mit leichter Mühe, dass das Vorhaben einer Reise nach Syrien und Palästina bei ihm plötzlich zum Durchbruch kam und ausgeführt wurde, so dass gar keine gehörige Vorbereitung voranging. Offenbar hatte M. de Saulcy nicht einmal den geradezu unentbehrlichen Amerikaner Ed. Robinson bei sich, und es spricht alle Wahrscheinlichkeit dafür, dass er ihn niemals förmlich las. M. de Saulcy kannte nur einen kleinen Theil der Akten. Es ist tief zu bedauern, dass überhaupt die heutigen Franzosen sich mit der Litteratur anderer Länder, wenigstens was Palästina betrifft,[1]

---

1) M. Vivien de Saint-Martin schrieb einen sehr anziehenden Artikel: Le rôle de l'Allemagne dans les modernes explorations du globe. La Syrie et les terres bibliques (Revue germanique par Ch. Dollfus et

zu wenig vertraut machen. In vielen Zweigen der Wissenschaft stehen unsere Nachbarn im Westen so hoch, dass sie die Welt zur Bewunderung hinreissen; allein im h. Lande bleiben ihre Leistungen hinter denen der Engländer, Amerikaner und Deutschen zurück, zum Theil aus Unkenntniss der Litteratur. Gerade die sehr mangelhafte Kenntniss derselben machte der etwas aufbegehrende, sich selbst weit überschätzende Akademiker de Saulcy sich zu Nutzen, dass er ungeniert als Chorführer auftritt, und eben diese mangelhafte Kenntniss trägt auch die Schuld, dass seine Münze so hoch im Kurse ist. Konnte er doch selbst die Masse in andern Ländern, freilich nicht die gebildeteren Klassen, mit seinen vielen Windmühlengefechten auf seine Seite bringen. Alles hat seine Zeit, und falscher Ruhm verwelkt eben so schnell, als er aufblüht.

Ein anderer Vorwurf, welcher M. de Saulcy trifft, besteht darin, dass ihn die grössere Liebe zu sich selbst als zur Wissenschaft verleitete, Entdeckungen zu machen, die, bei näherer Untersuchung, sich in Hirngespinnste verwandelten. So die Entdeckung von Sodom, Zoar und Gomorrha, die Ausmittelung der Gräber Davids, Salomos und anderer jüdischen Könige. C. W. M. van de Velde und später Robert Walter Stewart (The Tent and the Khan. Edinburgh 1857 p. 382 sqq.) und A. A. Isaacs (The Dead Sea. London 1857. Petermann's geographische Mittheilungen, 1858, p. 484 f.), reisten, so zu sagen, Schritt für Schritt dem französischen Akademiker nach, und fanden nichts zum Bestätigen der so hoch betonten Entdeckung des M. de Saulcy. Die Ausmittelung der altjüdischen Königsgräber löst sich ebenfalls in blauen

A. Nefftzer. Paris, Juin 1858). Die Uebersicht umfasst nicht genug, er hob z. B. die Leistungen von Scholz und von Prokesch nicht hervor, und was mich angeht, so darf man nicht zweifeln, dass er meine Werke nicht las, obschon er im Besitze derselben ist; sonst würde er nicht melden (p. 449), dass ich 1857 un second voyage en Palestine machte, während ich klar sagte (Vorwort zum ersten Bande der Topographie von Jerusalem, in der Litteraturübersicht LXXIII und anderwärts), dass ich 1835, sowie 1845 und 1846 schon in Jerusalem war. Ist man nun berufen, den Kritiker zu machen, wenn man die Werke der Kritisierten entweder nicht liest, oder nur flüchtig durchläuft?

Dunst auf, wie schon andere vor mir mit aller Klarheit dargethan haben. Auf welche Art müsste man in Zukunft schreiben, wenn die Worte *ἐν Ἱεροσολύμοις* bei Flavius Josephus als *ἔξω τῶν Ἱεροσολύμων* gedeutet werden wollten, wie es ohne Erröthen M. de Saulcy that? und wenn es irgendwo heisst „ausserhalb Jerusalem," sollte man dann nicht mit ebenso viel Recht deuten, dass es heissen müsse „innerhalb Jerusalem?" Wohin würde am Ende eine solche zügellose Exegese führen? Zu einer completen Sprachverwirrung. M. de Talleyrand sagte, dass die Sprache dem Menschen gegeben sei, um die Gedanken zu verbergen, und wir müssten mit M. de Saulcy sprechen, um den Sinn der Worte umzukehren. Die ganze Argumentation des M. de Saulcy für die Gräber der jüdischen Könige streift beinahe ans Lächerliche, der Art, dass man die Vokation aufgeben muss, ihm auf dem Fusse widerlegend zu folgen.

Von M. de Saulcy's jüdischer Münzkunde Umgang nehmend, greife ich zu einem jüngeren Buche: L'art judaïque, um es in Kürze kritisch zu prüfen, und zwar in dreifacher Beziehung, nämlich

in Beziehung auf das Verhalten gegen die Reisebeschreibung des Verfassers,

in Beziehung auf einzelne ungenaue oder irrige Angaben und

in Beziehung auf hebräische Kunstwerke und die Frage, ob es denn wirklich eine specifisch jüdische Kunst gab.

I. Das Verhalten des Art judaïque gegen die Reisebeschreibung. M. de Saulcy traut seinen Lesern ein sehr kurzes Gedächtniss oder seiner Reisebeschreibung einen ephemeren Werth zu; denn sonst würde er nicht so vieles aus seiner Reisebeschreibung in die histoire de l'art judaïque herübergenommen haben und zugleich den Leser nöthigen, Ruminiertes in den Mund zu nehmen und dafür die Börse wieder offen zu halten. Es geschieht bekanntlich sehr oft, dass Schriftsteller ihre eigenen Werke citieren, schon aufgestellte Thesen noch näher beleuchten und eo ipso auch einleuchtender machen; allein Selbstplünderer wie M. de Saulcy, welcher den weniger eingeweihten Leser im Glauben befangen lässt, dass er beinahe überall frische Geistesnahrung bekomme,

weil der Verfasser zum Wunder einmal auf das ältere Werk zurückweiset, aus dem er so zu sagen die Hauptsachen herbeischleppte, sind zum Glücke eine Seltenheit auf unserm Planeten. Er gehört zu den rari nantes in gurgite vasto. Andere Autoren stellen die Bescheidenheit und achten das Publikum höher. Zum Beweise diene folgende Nebeneinanderreihung.

Ich greife aus der Beschreibung die Prophetengräber heraus:

Voyage autour de la mer Morte,
tom. 2. p. 283 sqq.

A mi-côte, en montant du jardin des Oliviers à l'église de l'Ascension, si on quitte le chemin pour entrer dans des champs labourés et plantés d' oliviers, on rencontre, au pied d'un petit rideau de roches, une rampe très-abrupte de quelques mètres de longueur seulement, percée à côté d'un puits rond, à ciel ouvert. La rampe conduit au fond d'une rotonde en dôme, creusée dans le roc et qui ne reçoit d'autre lumière que celle (283) que lui apporte le puits rond entaillé dans la voûte. Très-probablement c'est la rampe qui est antique, et le puits n'aura été creusé que bien postérieurement, pour éclairer aux visiteurs l'entrée du monument. Ce monument, c'est le tombeau des prophètes, Qbour-el-Anbia.

Histoire de l'art judaïque,
p. 273 sqq.

Lorsqu' on s'éloignant du jardin des Oliviers, on monte vers l'église de l'Ascension, placée au sommet de la montagne, si, à peu près à mi-côte, l'on quitte le chemin pour entrer dans les champs labourés et plantés d'oliviers, qui longent ce chemin à droite, on trouve, au pied d'un petit rideau de roches, une rampe très-abrupte de quelques mètres de longueur seulement, percée à côté d'un puits rond à ciel ouvert. La rampe conduit au fond d'une rotonde creusée en dôme dans le roc vif, et qui ne reçoit d'autre lumière que celle qui vient du puits mentionné ci-dessus et qui traverse la voûte. Très-probablement c'est la rampe qui est antique, et le puits n'aura été creusé que bien postérieurement et pour éclairer l'entrée du monument. Ce

Je vais décrire le plus brièvement possible cette excavation si éminemment curieuse. Le vestibule est une rotonde de sept mètres de diamètre; aux quatre extrémités de deux diamètres perpendiculaires entre eux, se trouvent, taillés dans le roc, des couloirs de un mètre soixante centimètres de largeur, dont l'un, celui qui fait le prolongement de la rampe par laquelle on descend dans le caveau, mène directement, par un chemin de neuf mètres de longueur, à une porte donnant accès dans une petite chambre de deux mètres vingt centimètres de profondeur, sur trois mètres quatre-vingts centimètres de largeur. Dans le paroi du fond est percé un four à cercueil.

monument, c'est le tombeau des prophètes, Qbour-el-Anbia. En voici la description.

Le vestibule en rotonde a sept mètres de diamètre; aux quatre extrémités de deux diamètres perpendiculaires l'un à l'autre se trouvent des couloirs taillés dans le roc, dont l'un, faisant le prolongement de la rampe par laquelle on descend dans le caveau, mène directement à une porte donnant accès dans une petite chambre, au fond de laquelle est percé un four à cercueil.

In dieser Art geht es weiter.

Der Leser wird es sehr wenig amusant oder erbaulich finden, wenn ich ihm das gleiche oder fast das gleiche in duplo gebe. Ich räume ein, dass solches nicht seine Geschmackssache ist, auch nicht die meine. Der Vorwurf einer so langweiligen, ermüdenden Mittheilung trifft aber im Grunde nicht mich, den Kopisten, sondern den Verfasser M. de Saulcy, und da dieser auch an manchen andern Orten in gleicher Weise sich abschreibt, so sorgte er, man mag es ihm nachrühmen, hinlänglich dafür, dass derjenige, welcher beide Werke vergleichen will, sich in vollstem Maasse langweilen kann. Mehr langweilen aber als ich hier, glaubte ich, dürfe man selbst nicht den Hiob von Leser, um nicht seine Geduld in gerechten Tadel verdienender Weise zu missbrauchen.

II. Ungenaue oder irrige Angaben. Ich stehe nunmehr im Begriffe, dem französischen Akademiker mannig-

faltige Irrthümer nachzuweisen. Es mag diese Nachweisung etwas sonderbar erscheinen, da ich nicht in einer glänzenden Weltstadt, nicht inmitten einer belehrenden Umgebung, nicht an der Pforte eines grossen Bücherschatzes oder Büchermarktes, sondern in einem Winkel auf dem Lande wohne, wo ich als Arzt die grösste Zeit über mich befleisse, die Leiden meiner Nächsten zu mildern oder zu heben. Sollte denn ein solcher Mann nicht von Rechts wegen dazu verurtheilt sein, sich vor einem glänzenden Pariser Akademiker stumm zu beugen und ehrfurchtsvoll zu recitieren: in verba doctoris juro? Nein, ich schwöre nicht, sondern schreibe und kämpfe mit den Waffen, die ich in der weiten Ferne wie hier in der Einsamkeit, während vieljähriger Studien, geschmiedet habe.

Ich packe allervorderst einiges in der so eben mitgetheilten Beschreibung der Prophetengräber an. Vor allem bemerke ich, dass im Thatsächlichen zwischen dem alten und neuen Text an wenigen Stellen einige Verschiedenheit herrscht. Die Beschreibung selbst ermangelt hin und wieder der wissenschaftlichen Bestimmtheit und Klarheit. Wenn es lautet: la branche de gauche de la grande galerie circulaire (die höchstens nur demi-circulaire ist), so weiss man gar nicht, ob de gauche Ost oder West bedeutet; denn wie der Besuchende sich vor der in der Mitte befindlichen südlichen Doppelkammer stellt, entweder das Gesicht, oder den Rücken ihr zuwendet, wird aus links rechts oder aus rechts links. Eine galerie perpendiculaire, was ein Seigerschacht wäre, ist unverständlich oder unanwendbar, weil es keine senkrechten Gänge giebt, vom vestibule böschen sich nur die Gänge gegen Süd, so dass man, mit einiger Vorsicht, leicht hinab- und heraufsteigen kann. Im Atlasse des M. de Saulcy, pl. XXXVI, gibt er das Maass, aber den Kompass nicht an, was einigermassen die Ausdrücke rechts und links, statt West und Ost, erklärt. In der histoire de l'art judaïque (p. 267) sagt M. de Saulcy mit hochfahrender Bescheidenheit: „Je suis fort loin de la prétention d'avoir tout trouvé, j'ai celle d'avoir bien vu ce que j'ai vu; voilà tout." Die Doppelkammer in der Mitte des Kreisstückes mit den Schiebgräbern (Kokim) wird von ihm la chambre principale genannt, und er sagt von

ihr weiter: „qui occupe évidemment la place d'honneur.“ Nun sollte man, wie billig, meinen, dass der Mann, der, wie er von sich rühmt, a bien vu ce qu'il a vu, auch diesen Hauptgegenstand gut gesehen habe. Allein er täuscht des Gänzlichen die Erwartung, weil er diese Kammer gar nicht beschreibt, und diese auch im Atlas nur mit einem untreuen Schnörkel wegkommt. Man mag es mithin nicht verschmähen, wenn ich die Lücke in seiner Beschreibung ausfülle. Die Felskammer ist eine Doppelkammer: die erste oder nördliche ist mannhoch, roh gewölbt, und hat ein gewöhnliches Schiebgrab (Kok). Von da gelangt man durch einen engen Eingang in eine grablose Hinterkammer, die aber im Bau nicht vollendet ist (vgl. meine Schrift: Siloahquelle und Oelberg, p. 257). Die wenig fleissige Arbeit an den Wänden dieser Doppelhöhle im Vergleiche mit der schönern an der Kurve mit der Gräberreihe liess mich zur Ueberzeugung gelangen, dass die Doppelkammer erst nach dem Grösserbau ausgehauen wurde, und eine untergeordnete Bedeutung hat.

Noch mehr. M. de Saulcy erwähnt die Schiebgräber an der grossen Kurve als fours de cercueil, ohne sie näher zu schildern. Nun aber haben diese Schiebgräber etwas gar Charakteristisches, nämlich dass sie zugleich gesenkt, also Schieb-Senkgräber sind. In einer Tiefe von $2^1/_2$ Fuss verengt sich das Grab (four) auf 2 Zoll, auf jeder Seite einige Zoll tief, wodurch ein Absatz und eine Rinne gebildet wird. Legte man auf den Absatz ein Bret oder Stäbe u. dergl. und auf diese Vorrichtung die Leiche, oder den Sarg auf jenen, so konnten die Säfte des in Verwesung übergegangenen Leichnams in die Rinne abfliessen, so dass derselbe mehr oder minder trocken blieb. In einem solchen Schieb-Senkgrabe kann ein Mann aufrecht stehen. Dass zudem four à cercueil gar kein wissenschaftlicher Ausdruck ist, darf dem französischen Akademiker füglich erinnert werden. Im Talmud heissen sie Kok (Plural Kokim).

Ich weiss nicht, ob die Franzosen sich dadurch geschmeichelt fühlen, wenn ein Landsmann von ihnen, M. de Saulcy, sein nicht weiteres Vordringen in den Katakomben damit beschönigt, dass er in dem sogenannten Labyrinthe (der östlichen

Abtheilung) „a failli étouffer," während ein Schweizer, sein Gegner, bezeugt, dass er, nur mit einigen Schwierigkeiten kämpfend, in demselben bis zu dem Ende hinkam, und zwar ohne die geringste Gefahr von Erstickung, auch ohne an jene zu denken, dass er nicht mehr herauskommen könnte. Wie sollte man, wenn man solche Gefahren herausstreicht, mit Wissenschaft sich brüsten? Wozu nützt denn die Magnetnadel? Soll etwa für einen Schweizer weniger Gefahr und die Hindernisse für ihn geringer sein als für einen Franzosen? Ich glaube es nicht, sondern vielmehr, dass M. de Saulcy nicht immer den echten und rechten Franzosen vertrat; denn findet man ein muthigeres Volk als die Franzosen? „Que jamais jusqu'ici (im Labyrinthe) personne n'avoit osé s'y aventurer," ist durchaus falsch, und man muss sich wahrhaft verwundern, dass M. de Saulcy die Zeit zwischen der Herausgabe des Voyage und des Art judaïque dazu benutzte, seine Unwissenheit dreister zu verkündigen; denn im Voyage war er doch noch so bescheiden, den Satz einzuschalten: que je sache, welcher Zwischensatz für den Art judaïque gestrichen wurde.

Die von M. de Saulcy gehegte merkwürdige Idee, dass die Prophetengräber das Peristereon im Fl. Josephus sei oder, wie er später etwas rückwärts gehend schreibt, zu sein scheine, ist leider nicht sein unglückliches Geistesprodukt, sondern dem sel. Konsul Schultz in Jerusalem abgeborgt, wenn er es auch nicht öffentlich bekennt; allein analogia claudicat. Die Schiebgräber (Kokim) in den Katakomben der Propheten, obschon sie eine Reihe bilden, haben nichts weniger als Aehnlichkeit mit einem Taubenschlage oder Taubenhause. Dieses zeichnet sich durch kleine Nischen (Nester) in Reihen übereinander aus. Ihnen sind auch sehr ähnlich die Kolumbarien mit den Nischen für die Aschenkrüge in Rom, in Pompeji, in Bêt Dschibrîn, so dass mich die Araber in einem Columbarium des letztern Ortes selbst an die Tauben erinnerten, ferner die Reste von Kolumbarien in Bettîr und in der Südwandung des Thales Ben Hinnom, welche Reste bei Jerusalem M. de Saulcy nicht sah, obschon er, nach seinem Vorgeben, gut sah. Wer einmal wahre Kolumbarien vor Augen hatte,

kann die Gräber der Propheten nie und nimmer mit einem Columbarium der Römer vergleichen, das Peristereon des Fl. Josephus aus diesem Grunde nie und nimmer mit einem Columbarium in Verbindung bringen. Ich kann indess von den Prophetengräbern mich nicht trennen, ohne einem Franzosen Gerechtigkeit wiederfahren zu lassen, besonders darum, weil es von seinem Landsmanne, M. de Saulcy, nicht geschehen ist. Den ersten Plan der Gräber, der freilich etwas rudimentär ausgeführt ist, verdanken wir M. de Monconys, welcher im vorletzten Jahrhunderte Palästina bereiste (Lyoner Ausgabe 1665. Tom. I, p. 301, fig. 38). Nachher lieferten einen Grundriss Nugent, Krafft, und 1849 ich einen sammt dem sogenannten Labyrinthe und mit mehr Details als man auf dem Grundrisse von Abbé Michon (Atlas von M. de Saulcy, pl. XXXVI) findet.

In der histoire de l'art judaïque, p. 79 sq., sagt M. de Saulcy: „Avis donc aux voyageurs qui étudieront après moi le site de l'antique Sichem. Je leur recommande, de la manière la plus pressante de visiter avec soin les sommets du mont Ebal et d'y rechercher l'autel de Josué." Dieses Avis ist überflüssig. Der Pastor Valentiner in Jerusalem gab in einem lesenswerthen Aufsatze: Die Osterfeier der Samaritaner auf dem Garizim (Neueste Nachrichten aus dem Morgenlande. Berlin 1857. p. 84 ff.) die mögliche Aufklärung.

Auf S. 148 der histoire führt M. de Saulcy nach dem Grafen de Beugnot die assises de Jérusalem an. In meiner Topographie tom. 2 p. 984 ff. gab ich nach drei Codices auf der Stadtbibliothek in Bern die alte Beschreibung der Stadt Jerusalem (1187) heraus, welche nichts anders ist als Guilielmi Tyrii continuata historia belli sacri und Hugo Plagon zum Verfasser hat. Durch die Herausgabe dieses altfranzösischen Schriftstückes glaubte ich der Aufmerksamkeit der Franzosen werth zu sein, selbst wenn der Text bei Beugnot nicht mannigfaltig verbessert werden könnte. Es sollte nicht sein. Die von M. de Saulcy angeführte Stelle: Cette (cele bei Beugnot) tenoit à la tour David; quand on .. hätte er aus meiner Ausgabe damit ergänzen können: Cele porte tient a la tor daui por con lapele on la porte dauid. Eine andere Stelle

bei M. de Saulcy, die er ebenfalls aus dem Voyage (t. II, p. 370) wiederholte, ist nach der Ausgabe von Beugnot sinnstörend: la grant rue qui aloit de la tour David droit aux portes oires, apeloit on la rue David, jusqu'au chainge, à main senestre. Devant (bei Beugnot de für devant) la tour Davit avoit une grant place .. in meiner Ausgabe heisst es dagegen richtig (p. 989): La grans rue qui ua de la porte daui droit a portes oires cele rue est apele desi (d'ici) cal (qu'al) cange la rue daui. A main senestre de la tor daui a vne grant place .. und obschon, wie wir so eben gesehen haben, der Text bei M. de Saulcy nicht rein ist, hat er dennoch die Stirne, zu behaupten: „Tous ces détails, sans en excepter un seul, sont toujours à très-peu près exacts.“ Wie selten wird Hugo Plagon's Beschreibung der Stadt Jerusalem von den Franzosen erwähnt oder benutzt, und wie stolz dürften sie auf dieselbe sein; denn sie excelliert durch Bündigkeit und Klarheit (wenn man den gereinigten Text vor sich hat) in einer Weise, die nicht genug anerkannt werden kann, und ich darf nicht verschweigen, dass ich seit dem Fall Jerusalems im J. 1187 bis auf den Moslem Medschîr ed-Dîn keine so vortreffliche Darstellung kenne, die heute noch manchen Schwärmern oder Romantikern als Muster von Nüchternheit und Klarheit dienen dürfte.

Die Vermuthung auf p. 148 in der histoire de l'art judaïque, dass „la citadelle de Sion, qui fut la résidence de David, fut également celle des rois chrétiens de Jérusalem,“ ist theilweise unrichtig. Ich wies in meiner Topographie Tom. I, p. 586, 589 f. nach, dass die Residenz der fränkischen Könige eine Zeit lang innerhalb der Tempelarea, neben dem Tempel des Herrn lag und das templum oder palatium Salomonis war, dass die Könige später rechts an der Gasse neben dem Davidsthurme residierten, und in einem Codex, welcher drei Residenzen angibt, liest man (Topographie Tom. II, p. 1006): Li rois auoit. iii. riches manoirs en la cite de iherusalem. 1. en haut a le tor daui . et . 1. bas deuant le tor daui . et le tierc deuant le temple u dex fu offers. Cel manoir apel on le temple salemon cestoit li plus riches. Der König trat später seine Wohnung im templum Salomonis an die Templer,

welche nach demselben sich nannten, ab, und zog zum Davidsthurme hinauf oder in seine Nähe hin.

P. 150 (art judaïque): „La description que Josèphe nous donne de la base de la tour Hippicos est si parfaitement applicable à la tour de David (so auch wörtlich im Voyage 2, 370), aussi bien que sa position topographique, qu'il n'est guère possible de se refuser à admettre l'identité de ces deux édifices militaires.“ So spricht M. de Saulcy, und doch schlagen die Maasse nicht genau ein. Allein der Verfasser überhob sich der Mühe, den überaus merkwürdigen Thurm selbst zu messen. Er schreibt von ihm nur: qui a vingt-un mètres de largeur, ce qui donne à très-peu près les vingt-cinq coudées que lui attribue Josèphe, und an einem andern Orte (Vol. I, p. 146) auch nur weniges, sich auf die Messungen von Williams berufend. Bei Robinson hätte er mehr und gründlicheres erfahren können.

In der histoire de l'art judaïque, p. 173 (Kopie aus dem Voyage Tom. 2 p. 198) wird behauptet, dass das kleine Thor südlich des Goldthores (vgl. meine Topographie Tom. I. p. 161) das Josaphatsthor in Hugo Plagon's Beschreibung von Jerusalem sei. Nichts minder als das. Es kann aus mehrern Quellen bewiesen werden, dass es das heutige Stephansthor sei. Es lag nach Wilhelm von Sûr (belli sacri historia l. 11 c. 1) neben der Annaabtei (est autem idem locus [monasterium St. Annae] Hierosolymis in parte orientali, juxta portam quae dicitur Josaphat, secus lacum qui tempore antiquo Probatica dicebatur piscina) und in der mehrerwähnten alten Beschreibung von Jerusalem (1187) steht mit grösster Klarheit (Topographie Tom. II, p. 1000): entre la rue de jafas (Josaphat) et les murs de la cite a main senestre a rues jusca la porte joafas ausi com vne vile. Josaphatsgasse nannten die Kreuzfahrer jene Gasse, welche man, wenn man vom heutigen Damaskusthor oder dem ehemaligen Stephansthor links gegen Süd gieng, ostwärts abbiegen und geradeaus zum heutigen Stephansthor verlaufen sah (s. meinen Plan von Jerusalem, wie es zur Zeit der Kreuzfahrer war, in der Schrift: Siloahquellen und Oelberg, hinten).

Es findet sich im Dorfe Siluân, nahe bei Jerusalem, ein auf drei Seiten abgehauener Felswürfel. Von diesem schreibt M. de Saulcy (art judaïque p. 219): „monument intact qui n'avait encore été signalé par personne, bien qu'il fût placé au bord même de l'escarpement au pied duquel s'étendent les jardins potagers du vallon, et bien qu'il méritât, plus peut-être que tous les autres monuments de Jérusalem, l'attention des archéologues, est venu me fournir la preuve matérielle que là n'étaient pas des tombeaux, mais bien des monuments d'un culte tout différent de celui des Hébreux." Noch glücklicher war M. de Saulcy früher bei Abfassung der Beschreibung des Voyage (Tom. II, p. 307): „Je ne puis, en aucune façon, m'expliquer comment un monument d'une importance aussi grande .. a pu rester inaperçu jusqu' à ce jour ou du moins comment il n'a été décrit par personne. Je me félicite d'être le premier à mettre en lumière un aussi curieux édifice." Darauf folgt die Beschreibung, die auch in die histoire de l'art judaïque übergieng. M. de Saulcy denkt: es gibt nur einen de Saulcy und ausser de Saulcy gibt es keinen de Saulcy, und Sanctus Ignorantius ist sein Prophet. Diesen Felswürfel beschrieb ich 1846 (Siloahquelle und Oelberg. 1852. p. 137): „oben (Nord) am Dorfe Siluân, westlich von dem grossen freien Platze, der als Dreschtenne dient, fällt eine Grabhöhle auf. Es ist ein Felsenwürfel, von einem Karniesse umfasst, gerade felsenhoch weggehauen. Ein ziemlich enger (viereckiger) Eingang führt in eine kleine Vorkammer, von der man in eine Höhle mit überwölbten Bankgräbern oder Auf leggräbern gelangt. Beide Felskammern werden jetzt zu Ställen benutzt. Dass dieses im phönikischen Styl erbaute Grab, wie andere Gräber in Jerusalems Nähe, Hinterlassenschaften der alten Juden sind, darf man gar nicht bezweifeln." 1857 kletterte ich noch einmal zur Höhle hinauf, und fand wieder nichts als eine Todtengruft. Schon Pococke, Scholz, Berggren und Krafft waren auf die Höhlen in dieser Gegend aufmerksam, und ersterer wie letzterer hoben ausdrücklich den ägyptischen Baustyl hervor; allein M. de Saulcy will hier „rien de funéraire" sehen (art judaïque p. 221); er behauptet, „qu'il ne s'agisse pas d'un tombeau" (Voyage Tom. II, p. 312). „Nous

avons ici la copie exacte de l'un de ces édicules monolithes consacrées par la piété des Égyptiens“ (Art judaïque p. 221, Voyage Tom. II, p. 312). Dies passt denn gerade vortrefflich zur Idolatrie, deren der König Salomo durch seine Toleranz sich schuldig machte, und „nous savons que la reine était fille du roi d'Égypte; très-probablement cette princesse ne put pas permettre que le culte dans lequel elle était née fût negligée, quand tous les cultes possibles étaient non-seulement tolérés, mais honorés par le roi (Art judaïque p. 222 vgl. Voyage Tom. II, p. 312 sq.). Also ein édicule égyptien der Frau Königin — heisst das nicht interessant geschrieben? Unglücklicherweise ist der Hohlwürfel, wie gesagt, nichts als ein Höhlengrab, wie es in der grossen Nekropolis von Jerusalem so viele gibt, mit all' den charakteristischen Kennzeichen. Die Bankgräber waren mit oder ohne Wölbung; jene die gewöhnlichen, wie im sogenannten Jakobsgrabe, in den Grüften südlich des Thales Ben Hinnom diejenigen, welche ich mit den Ziffern 1, 7, 8, 9 und 18 bezeichnete (Golgatha p. 218 f., mein Plan von Jerusalem). Es kommt dieses Bankgrab auch bei den alten Phönikern vor.

Grab Absaloms. M. de Saulcy schreibt in dem Art judaïque (p. 229, etwas leiser in dem Voyage T. II, p. 294): „Antiquaires et architectes ont été unanimes pour déclarer que c'était (das Grab Absaloms) un monument de la décadence, remontant à la fin du quatrième siècle de notre ère, et non au delà.“ Also M. de Saulcy glaubt sich der erste, der diesem Grabe ein höheres Alter vindiciert; er thut desgleichen, als ob ihm das grosse Verdienst gebühre, für die Würdigung des höhern Alterthums die Bahn gebrochen zu haben. Der französische Akademiker fühlt gar gut heraus, dass die Gloire weit weniger für ihn glänze, wenn er dem Trosse nach mit dem Strome schwimme, als wenn er wie ein Stern erster Grösse voranleuchte, wenn er ganz allein und im Vertrauen auf seine Riesenkraft wider den Strom schwimme, andern zum Beispiele, zur Nachahmung. M. de Saulcy könnte nach seinem Gebahren füglich mit Philippe Aurèle Theophraste Bombast de Hohenheim proklamieren, wenn auch mit etwas gemilderten oder rasierten Ausdrücken, wie es unserm etwas zimpferlichen

Zeitalter mehr geziemte: „Vous me suivrez, et je ne vous suivrai point. Vous me suivrez, dis-je, vous Avicenne, vous Galien, vous Rhazes, vous Montagnana, vous Mesué. Ce ne sera pas moi qui vous suivrai, mais vous me suivrez, vous, dis-je, Messieurs de Paris, Messieurs de Montpellier, vous Sueves, vous Misniens, vous de Cologne, vous de Vienne, et tous autant que vous êtes, que le Danube et le Rhin nourissent, vous que les îles de la mer enferment, vous aussi Italie, vous Dalmatie, vous Athènes, toi Grec, toi Arabe, toi Juif." Die Behauptung M. de Saulcy ist auch diesmal unrichtig, und Gründlicheres hätte er in einem französischen Werke, in dem Voyage pittoresque de la Syrie, de la Phénicie, de la Palestine von L. F. Cassas, Text p. 6 sq., finden können.

In meiner Schrift: Siloahquelle und Oelberg kommt folgende Stelle vor p. 279 f.: Indem ich zur ältern Geschichte des Grabmales übergehe, halte ich nicht für überflüssig, zu bemerken, dass der felsichte Unterbau in uralter Zeit vielleicht umfangreicher war, und daher die Ornamente erst später eingehauen wurden. Wenn wir aber an dem Monumentalen eine Geschichte aufsuchen wollen, so gehen ältere Möglichkeiten uns nichts an, und es ist für uns einzig das maassgebend, was sich unsern Augen darbietet, oder was wirklich bestanden hat. Die jonischen Säulen, so wie der dorische Fries beweisen doch wohl, dass dieses Denkmal nach seiner äussern Gestaltung nicht aus der Zeit seines Namens (Absalom) stammt. Hat es seine Richtigkeit, dass die Anfänge der griechischen Säulenordnung in Niniveh gefunden worden sein, so hätte der Ausbau des Monumentes, aber höchstens, nach der Rückkehr der Juden aus dem Exil stattgefunden, die etwas assyrische Kunstbildung, wahrscheinlich in den Grundzügen Uebertrag der ägyptischen, mitgebracht haben mochten. Hält man die Zeit zwischen dem Ende des Exils und der Erbauung der Mauern Jerusalems durch Nehemias für zu ferne, so dürfte man weniger zweifeln, dass das Monument in jene Zeit falle, da die Griechen und Römer, letztere mit griechischer Bildung, ihren gewaltigen Arm auch über Palästina ausstreckten, als dass es der Zeit der Ptolemäer gehöre.

Man schlug auch den Weg der Analogie ein, und beide Monolithen (des Absalom und Zacharias) erinnerten durch ihre Form an mehrere Denkmäler in Petra, deren architektonische Ueberbleibsel nicht älter als die christliche Aera seien. Vergesse man nicht: ausser dem an den römisch-griechischen gemahnenden Baustyl, welchen der kegelförmige Monolith verräth, bemerkt man noch etwas Fremdartiges; es ist der cirkuläre Bau auf dem quadratischen, die seltsame blumenartige oder mützenförmige Spitze, allerdings eine Nothwendigkeit, wenn sie einen symbolischen Charakter trug, obschon sie in unsern abendländischen Augen als ein heterogener Bestandtheil erscheint. Indess übernimmt gerade dieses Heterogene den Beweis, dass das Monument wohl nach Baumeistern, die man römisch-griechische nennen mag, errichtet war, durch die Eingebornen aber, nach der Eigenthümlichkeit ihrer Sitten oder ihrer religiösen Anschauungsweise, noch ein eigenthümliches Gepräge bekam, so dass ich allerdings die Juden als betheiligt beim Bau ansehe. Das Monument ist jedenfalls bedeutend alt.“ Julius Braun hält in seiner „Geschichte der Kunst in ihrem Entwicklungsgang durch alle Völker der alten Welt hindurch“ (Wiesbaden 1856), gerade wie M. de Saulcy, das Grabmal für das echte Absaloms; auf dem Libanon stimme das assyrische Denkmal von Hermel mit dem monolithen Absaloms überein; eine Menge pyramidaler Grabthürme seien phönikischer Herkunft (vgl. T. I, p. 399).

Königsgräber, Kubûr el-Mulûk. „Un plan incliné vers l'est et placé entre deux murailles de rochers, aboutit à une paroi verticale dans laquelle est percé un soupirail grossièrement taillé et donnant jour sur une sorte de citerne où il n'est pas possible de pénétrer par cette issue, et dont toute autre entrée est aujourd'hui perdue. Que peut être cette cave? J'ai le regret de l'ignorer; mais je me console un peu, en pensant que tout le monde l'ignore comme moi.“ L'art judaïque p. 233; fast wörtliche Kopie aus dem Voyage T. II, p. 220. Je l'ignore ist sehr natürlich, weil M. de Saulcy sich um die neuere Litteratur sehr wenig bekümmert. Die „sorte d'une citerne“ ist schon längst bekannt. Im verwichenen Jahrhunderte gaben uns der Missionar Schultz

und der Florentiner Mariti, im gegenwärtigen der Konsul Schultz und der Theologe Krafft von derselben Kenntniss. S. meine Topographie T. II, p. 281. 1857 schlüpfte ich ganz gut in die Cisterne und nahm von diesem sehr merkwürdigen Wasserbehälter Messungen auf. In den Gang, an dessen Ostende die Cisterne stösst, führte noch im letzten Jahrhunderte eine Treppe (nach Schultz eine von etwa zwanzig Stufen) hinab, und es ist müssig, mit dem französischen Akademiker von der espèce de cour (die ich ihm freilich nicht mache), dem himmeloffenen Felsengange, zu sagen: „qui n'est probablement que la cage d'un vaste escalier taillé dans le roc.“

Interessant ist die Beschreibung der Rollscheibe zur Verschliessung des engen Einganges in die Vorkammer. Sarah Barclay sagt (Hadji in Syria; or, three years in Jerusalem. Philadelphia 1858. p. 92), dass ihr Vater, der Dr. Barclay, diese Scheibe zuerst gefunden habe (great was his delight when, with the help of a pickaxe, he removed an artificial floor of rubbish, and beheld the exact counterpart of the door of Christ's sepulchre), und auch Robert Walter Stewart (the Tent and the Khan. Edinburgh 1857. p. 327) sagt ähnliches. Wenn ich einerseits bemerke, dass der amerikanische Arzt und Missionar Barclay, meines Wissens erst 1855 nach Jerusalem kam, dagegen M. de Saulcy diese Stadt schon 1850 und 1851 besuchte, so darf ich andererseits nicht mit Stillschweigen übergehen, dass letzterer keine eigentliche Entdeckung machte; denn bei seiner Ankunft war der Schutt, der 1845 und 1846 mir die Einrichtung zum Schliessen verbarg, offenbar bereits abgeräumt. Im Uebrigen kannte man, wenn sie auch begreiflicherweise dem französischen Akademiker unbekannt war, eine Rollscheibe, den oft genannten Mühlstein, schon seit Jahrhunderten; dieselbe wird von Bernardino Amico, der auch eine sehr deutliche Zeichnung (Ansicht und Plan) lieferte, Zwinner, d'Arvieux, Bremond, Troilo beschrieben. Wenn man aber den Grundriss des Franziskanerguardians Amico, den er von den Königsgräbern entworfen, mit den neuern Plänen von Niebuhr, Catherwood, de Saulcy und mit dem meinigen vergleicht, so kann es nicht entgehen, dass der alte und die neuern Pläne nicht den gleichen

Grabhöhlen gelten, und wenn sie auf eine und dieselbe Grabkammergruppe passen sollen, so muss man sich in der That darüber erstaunen, wie es nur möglich war, in Sachen der Geometrie mit einem wahren Phantasiebilde zu spielen, was dem sonst nicht sehr zuverlässigen Amico zum Vorwurfe gemacht werden müsste. Wenn nun aber, was man zur Ehre dieses Franziskaners anzunehmen gezwungen wird, die von ihm gezeichneten und die heute gezeigten Grabkammern nicht die gleichen, sondern ganz verschiedene waren, hat dann M. de Saulcy ein Recht, gerade in die letztern und nicht in die weit schönern und weiter verzweigten des erstern die Gräber der Könige Judas zu verlegen? Noch setze ich zum Ueberflusse hinzu, dass, was ich 1845 und 1846, nämlich die Scheibe, nicht sah, ich 1857 sehr leicht wahrnahm; seit der Schutt entfernt ist, kann es Niemand, der nicht mit Blindheit geschlagen wäre, übersehen.

Wenn M. de Saulcy in den Gräbern der Könige, obschon er, nach seinem eigenen Geständnisse, gut gesehen hat, doch nicht alles bemerkte, wenn er z. B. kein einlässlicheres Wort sagt von den innern, gar merkwürdigen Thüren, kein einlässlicheres von den Sarkophagen, keine Silbe von der verschütteten Gruft nördlich der südlichen Grabkammer, auch hier nichts Gründliches von den verschiedenen Arten Schiebgräber (Kokim), die er diesmal nur ouvertures, tombes nennt, so wird man es ohne Mühe begreifen; denn er sagt (Art judaïque p. 240: Kopie aus dem Voyage T. II, p. 227): „Dans les caves il règne constamment, en hiver, une chaleur étouffante, et de toutes les parois et des plafonds suinte sans cesse une pluie abondante qui fait un vrai bassin de l'intérieur de chaque salle.“ Wie sollte es auch menschlicherweise bei einer chaleur étouffante und bei einer pluie abondante anders möglich sein? Verlangt man von einem Akademiker, dass er aus lauter Liebe zur Wissenschaft und zum unsterblichen Ruhme sich durch den Erstickungstod martyrisiere? Was jedoch die chaleur étouffante betrifft, so fand ich sie in den Wintern 1835, 1845, 1846 und 1857 leicht erträglich. Allerdings fiel sie mir im December 1845 auf; sie verzeigte nach der Skala von Réaumur + 16° (vgl. meine Denk-

blätter aus Jerusalem, p. 635). Ueberdies kann ich versichern, dass alle Male bei meinem Besuche die Grabkammern vollkommen trocken waren.

M. de Saulcy setzt auch auf den im Volke gang und gäben Namen Königsgräber keinen geringen Werth, unter andern mit den Worten, dass man nicht könne „méconnaître la valeur de la tradition orale," und er hofft, „que cette fois encore la tradition est vraie." „Dans toute l'étendue de cette terre (sainte), on reconnaît, à chaque pas, que les souvenirs bibliques y sont impérissables. Là, rien de ce qui s'y rattache ne change, rien ne s'oublie" (Voyage T. II, p. 219). Von diesem Axiom des französischen Akademikers muss man gehörige Notiz nehmen. Wie verhält es sich denn mit der Tradition, dass die fraglichen Gräber für die jüdischen Könige bestimmt waren? Ist etwa M. de Saulcy ihr Schritt für Schritt nachgegangen bis ins hohe Alterthum hinauf? Nein, von der Geschichte der Sage, die sich auf die Gräber der jüdischen Könige bezieht, weiss er sehr wenig, er diviniert sie fast nur, und man muss gestehen, auch hier ist die Divinationsgabe viel bequemer als nüchterne, mühselige Geschichtsforschung. Abgesehen von dieser etwas problematischen Divinationsgabe des M. de Saulcy, ist es auch bei seiner Selbstgenügsamkeit und theilweisen Bibliophobie nicht zu verwundern, dass er im Sagengebiete auf das Historische nicht eingeht. Ich stellte mir daher die Aufgabe, in diesem Punkte M. de Saulcy unter die Arme zu greifen. Aus meinen seiner Zeit ziemlich breit angelegten historischen Studien ergibt sich, dass erst ein Bericht aus dem Jahre 1647 mit Gewissheit schliessen lässt, es seien die damals beschriebenen Gräber wirklich die heutigen Kubûr el Mulûk. Wir verdanken diesen Bericht keinem Engländer, keinem Deutschen und auch keinem Italiener, sondern einem Franzosen, M. de Monconys, was zu sagen vielleicht dem Patriotismus des M. de Saulcy angestanden hätte. Auch lieferte jener zuerst einen „plan géométral," Fig. 40, den ich aber leider in meinem Exemplar nicht finden konnte. Den Namen Gräber der jüdischen Könige für Todtengrüfte, ausser der Stadt, treffe ich nicht früher als im Jahre 1561 bei Jakob Wormbser (Reyssbuch dess h. Lands. T. I, p. 411);

denn Ishak Chelo (in Carmoly's Itinéraires p. 236, 238 sq.) sagt ausdrücklich, dass die Gräber des Hauses David, welche auf dem Berge Zion lagen, nicht mehr bekannt und nicht jene meisterhaft gebauten tombeaux des Rois waren, zu denen man durch das Abrahamsthor, d. h. bâb el-Chalîl oder heute Jâfathor, gelangte. Wormbser gibt indessen die Lage der gar schön und köstlich gearbeiteten Gräber nicht an; allein auf dem Plane des Antonius de Angelis sieht man, dass die Gräber der Könige nördlich ausserhalb der Stadt angenommen waren. Wir haben mithin aus dem vierzehnten oder sechszehnten Jahrhundert eine schriftliche Ueberlieferung von den Gräbern der Könige, und früher, im zwölften Jahrhunderte, versetzte man die Königsgräber an einen ganz andern Ort, nämlich auf Zion, das heutige En-Nebi Dâûd. Welcher Tradition mag nun M. de Saulcy trauen, der ältern oder der neuern? Was soll man von der tradition constante halten, wenn nach dem berühmten Niebuhr zu seiner Zeit die heutigen Kubûr el-Mulûk den Senatoren zugeschrieben wurden? Was, wenn die Araber nach Wilson eben diese (Kubûr el-Mulûk) wahrscheinlich eine Uebersetzung durch christliche Araber, Gräber der sieben Könige nennen, welche die Siebenschläfer seien? Was, wenn die gleichen Gräber von den Juden das Grab des Kalba Schebuah genannt werden? Das ist also die „tradition constante;“ „rien ne s'oublie.“

Sehen wir uns zur Zeit der Eroberung Jerusalems durch die Kreuzfahrer auf dem Berge Zion noch etwas näher um, so wird uns mit klaren Worten kund gegeben: sunt autem in Ecclesia (des Berges Zion, ausserhalb des heutigen Zionthores) haec sacra: sepulchrum regis David, et Salomonis, et S. protomartyris Stephani; migravit ibi beatissima virgo Maria de seculo; coenavit ibi Dominus, et resurgens a mortuis discipulis ibi apparuit, et Thomae; ibidem apostoli inflammati sunt adventu spiritus sancti (Raimond de Agiles in Bongars. Gesta Dei per Francos. T. I, p. 174). Dies stelle man neben die Worte des französischen Akademikers (Art judaïque p. 252): „Les musulmans ont un beau matin imaginé de mettre à Naby-Daoud le tombeau de David, comme ils ont placé le tombeau de Moïse à Naby-Mousa, sur la rive droite du

Jourdain. L'un vaut l'autre.“ Hand in Hand damit geht auch M. de Saulcy's Behauptung: „c'est dans le caveau même où les musulmans ont placé leur tombeau postiche de David, que fut apprêté l'agneau pascal.“ Denn auch dies ist nicht richtig. Nach dem Grundrisse des Bernardino Amico lag letzterer Ort (dove s'arrostì l'agnello pasquale, tav. 14), welcher aber nach Electus Zwinner (p. 181) als Stätte der Fusswaschung galt, im Nordwestwinkel des Coenaculum-Gebäudes, dagegen nach beiden Plänen das Grab Davids ganz und gar geschieden im Nordostwinkel. Unrichtig ist ferner die Behauptung des M. de Saulcy (Art judaïque p. 252, kopiert im Wesentlichen aus dem Voyage T. II, p. 265): „Le docte Quaresmius constate que les religieux qui desservaient cette sainte église, avant qu'elle ne fût transformée en mosquée, n'avaient jamais eu la moindre idée qu'elle renfermât quoi que ce fut, qui de près ou de loin, pût être pris pour le caveau sépulcral des rois de Juda.“ Der französische Akademiker citiert den Qnaresmius nicht so, dass der Leser von der Richtigkeit der Behauptung gleich beim Nachschlagen sich überzeugen könne. Ich sah bei diesem Autor im T. II, p. 122 sqq., auch p. 128 (cap. VIII. De sepulchro Davidis), ferner p. 51 sq., wo von der Vertreibung der Franziskaner vom Berge Zion in die Stadt die Rede ist, genau nach, und ich fand nichts von dieser Behauptung. Im Gegentheile wissen wir, dass die Christen im dreizehnten und vierzehnten Jahrhunderte die Gräber der Könige auf dem Zion annahmen. S. Nicephor. Callist. eccles. hist. l. 8. c. 30. Mar. Sanut. lib. secretor. fidel. cruc. etc. l. 3. p. 14. c. 8, bei Bongars. T. II, p. 255: ibi prope est sepulchrum David, et Salomonis, et aliorum regum Juda, partim in ipsa ecclesia montis Syon, et partim extra quasi in parte aquilonari. Desgleichen ziemlich entsprechend die sepultura regum auf dem Plan von Marino Sanudo. Ausserdem wird auch von Maundeville, Baldensale, Ludolf von Sudheim, Marignola, Frescobaldi, von dem Anonymus bei Leo Allatius, von Gumpenberg, um anderer nicht zu gedenken, also lange vor 1561, als die Franziskaner den Berg Zion verlassen mussten, mit deutlichen Worten gemeldet, dass die Christen dafür hielten, es liegen die Gräber der Könige bei oder unter der Zions-

kirche (vergl. meine Topographie T. II, p. 151 f., auch an andern Orten).

Ich komme noch einmal auf den Ausspruch des M. de Saulcy bei seinem Beginne der Beschreibung der tombes des rois de Juda zurück (Voyage T. II, p. 219): „Avant tout, disons qu'il n'est pas possible, quand on foule la terre judaïqne, de méconnaître la valeur de la tradition orale.“ Dieser Ausspruch führt uns zuletzt noch auf das Grab des Königs Josaphat; auch dieses verlegt M. de Saulcy in die Kubûr el-Mulûk — und, wie man weiss, gegen die Tradition. Ich übergehe, dass der bekannte Pilger von Bordeaux den jüdischen König Hiskiah im Thale Kidron begraben sein lässt, wo man heute noch die Monolithen bewundert, und dennoch kennt M. de Saulcy in den sogenannten Königsgräbern genau die Todtengruft des Königs Hiskiah (Art judaïque p. 257). Lieber mache ich auf das Grab Josaphats aufmerksam, das seit dem französischen Bischof Arculfus bis auf unsere Zeit in's Thal Josaphat gerückt wurde (s. meine Schrift: Siloahquelle und Oelberg, zunächst p. 282 f.). Jedermann sieht hiernach ein, dass M. de Saulcy sich in die peinlichste Verlegenheit hineinrennt, sobald er der Tradition einen grössern Werth beilegt; denn nur die schrankenloseste Willkür könnte, meines Bedünkens, die eine Ueberlieferung entwerthen und die andere gegenüber stehende verwerthen, eine neuere hoch und eine ältere niedrig anschlagen.

Genug von den königlichen Grüften, in welche die grossen und zahlreichen Irrthümer des französischen Akademikers auf immer versenkt sein mögen.

Grab des Jakob. „Sur l'architrave on aperçoit une inscription un peu plus longue que les autres et qui paraît beaucoup plus ancienne. Malheureusement il n'y a pas moyen de la copier, à cause du danger de se briser en tombant du haut du rocher, et l'on ne pourrait y parvenir qu'à l'aide d'une échelle ou d'échafaudages. Peut-être cette inscription est-elle fort intéressante. Avis aux explorateurs futurs de Jérusalem“ (Art judaïque p. 264 sq., im Wesentlichen Kopie aus dem Voyage T. II, p. 299). Die fragliche merkwürdige alte Inschrift wurde 1846 vom englischen Architekten Critchlow

wieder gefunden. Der Konsul Schultz bediente sich einer Leiter, um sie zu kopieren. Ich veröffentlichte einen Theil der von letzterem mir mitgetheilten Kopie der hebräischen Inschrift, die ich ebenfalls sah, in dem Buche: Golgatha p. 222, Beilage F 5 (s. auch Siloahquelle und Oelberg p. 296). Es ist ein Franzose, M. de Laborde, welcher 1828 die Inschrift zuerst zeichnete. Es muss für M. de Saulcy bequem sein, abermals die Verdienste seiner Landsleute zu verkennen. Avis à M. de Saulcy.

Nach diesen Berichtigungen werde ich die Histoire de l'art judaïque noch schliesslich kurz prüfen

III. in Beziehung auf die hebräischen Kunstwerke und die Frage: ob es denn wirklich eine specifisch jüdische Kunst gab. Ueber diese eigentlich schrieb M. de Saulcy einen Octavband von 423 Seiten, und eine solche Arbeit muss um so rühmlicher sein, wenn wahr ist, was er behauptet (Avant-propos. I.): „L'art judaïque n'existe pas; il n'a jamais existé. Voilà deux maximes archéologiques qu'on a depuis longtemps érigés en axiomes.“

Wer über die jüdische Kunst eine Geschichte schreiben will oder schreibt, wer Jerusalem gesehen hat, und zwar, wie man von sich rühmt, gut gesehen hat, — von einem solchen Manne darf man fordern, mithin auch erwarten, dass er alle alten Reste gleichfalls genau beschreibe; allein in dieser Erwartung wird man nicht wenig getäuscht. M. de Saulcy kam niemals in das Haram esch-Scherîf; nie sah er die Gewölbe unter dem südöstlichen Theile der Tempelarea; nie sah er das Doppelthor, welches unter der Aksamoschee zum Tempelplatze hinaufführt und zu welchem vorzudringen ich einige Gefahr nicht scheute; nie sah er das vielgerühmte Goldthor im Innern; ein altes Thor an der Westseite der Harammauer, welches von Dr. Barclay gefunden wurde, kennt er nicht, und ebenso wenig die merkwürdige Mauerwand östlich neben der Birket el-Obrâk oder, wie ich früher schrieb, el-Obrât; nie betrat er die Citadelle, um den sogenannten Thurm Davids mit den uralten Grundlagen genauer zu untersuchen; er sah nie und beschreibt auch nicht die überaus interessanten altjüdischen Mauerreste zusammt einer uralten, in Winkel

gebrochenen Wendeltreppe, östlich und westlich des Damaskusthores; nie liess er sich, wie andere und ich, in den Ain esch-Schefah hinunter; ihn wunderte nie, gleich dem Bruder Julius, dem Abbé Desmasures, dem Engländer Hyde, einem Robinson, Smith, Paul Pry und mir, wie der ganze Kanal zwischen der Marienquelle und dem Siloahbrunnen aussehe; nie stieg er, wie ich (1857) in den Hiobsbrunnen hinab, um das uralte Bauwerk genauer zu untersuchen; nie erforschte er, wie ich, die alten Kanäle am Ophel und Zion mit den Eingängen ausserhalb der Stadt. Beinahe klopft mir das Herz beim Rückblicke auf so viel ich; allein gegenüber von M. de Saulcy kann man es kaum verhüten, von seiner Krankheit ein wenig angesteckt zu werden. Ja, und dieser Mann, welcher, man möchte beinahe sagen, in Jerusalem nichts Neues entdeckte und viel Altes übersah, dieser Mann, dessen Unzuverlässigkeit sprichwörtlich werden dürfte, will in der Geschichte der jüdischen Kunst den Ton angeben; dieser Mann glaubt sich berufen de recueillir une moisson archéologique d'autant plus riche, que mes devanciers l'avaient laissée tout entière sur pied, par un dédain que je ne pourrai jamais m'expliquer (Avant-propos. II. sq.), im beseligenden Hochgefühle, dass ihm les plus curieuses découvertes vorbehalten waren, und mit der Versicherung, dass je ferai l'énumération de tous les monuments judaïques dont il m'a été permis d'étudier les restes, et l'on verra très-probablement avec un étonnement que j'ai été le premier à ressentir, combien la liste en est grande et combien surtout elle est suffisante pour démontrer la valeur de la thèse que j'entreprends aujourd'hui de soutenir, en opposition avec tous mes devanciers" (III. sq.). So kann begreiflich nur ein solcher schreiben, welcher all' die wichtigsten Altérthumsreste und die Leistungen aller Vorgänger kennt. Es ist aber, wie wir wissen, die dickste Unwahrheit die Behauptung des französischen Akademikers, dass er mit allen Vorgängern in Opposition stehe, was wir schon beim Grabe Absaloms gesehen haben, und eine solche Behauptung erklärt sich dadurch, dass er, wie wir bereits erfahren haben, das wenigste der einschlagenden Litteratur, folglich eine nur ganz geringe Zahl seiner

Vorgänger kennt. Er steckt auch in einem schweren Irrthum, wenn er wähnt, dass man bisher sehr wenig Bauwerke oder Trümmer dem altjüdischen Zeitalter zuschrieb, einzelne sogar mehr als er selber, die er kannte, wie die Teiche Bethesda, Hiskiahs und Salomos.

Was den sogenannten Davidsthurm betrifft, so behauptet Benjamin von Tudela, dass der alte Bau zehn Ellen hoch von den jüdischen Vorfahren herrühre. Der Predigermönch Riccoldo oder Riculdus (um das Jahr 1294) schrieb: et la trouvasmes la tour David edifice de grandes pierres quarrees et nestoit pas encores destruite du tout" (meine Topographie T. I, p. 191). Aehnlich drückte sich Quaresmio aus (T. II, p. 447b). Mariti, dessen werthvolle Istoria dello stato presente della Città di Gerusalemme den Franzosen durch eine gute Uebersetzung in ihre Sprache erst vor wenigen Jahren zugänglicher gemacht wurde, deutete auf ein entfernteres Alterthum zurück. Der übrigens unkritische Schubert schwebt zwischen davidischen und salomonischen Ueberbleibseln. Von neuern Topographen der Stadt Jerusalem, wie Scholz, Raumer und Robinson, wird das hohe Alterthum des Unterbaus nicht aufs leiseste bezweifelt; nur betrachten sie ihn als einen Ueberrest des Hippikos (vgl. meine Topographie T. I, p. 186 ff.). Es ist wohl möglich, dass die unterste Lage zur Davidsburg gehörte, auf welcher der Hippikos höher aufgeführt wurde. Man muss tief bedauern, dass der Schutt hier so vieles zudeckt, und dass keine Nachgrabungen veranstaltet werden. Wenn M. de Saulcy sagt: „Il est donc incontestable que la tour de David appartient au temps des rois de Juda, et nous pouvons hardiment, je crois, en faire remonter la construction à David" (Art judaïque p. 147), so steht er hierin nicht, wie er gleichsam aufbegehrt, in Opposition mit allen seinen Vorgängern, und er sagt etwas neues nur nach seiner Meinung, nicht aber nach der kundigerer Männer. Der Unterbau des sogenannten Davidsthurmes besteht bekanntlich aus grossen, fugengeränderten (bossage) Steinen, und wenn, gleich andern, M. de Saulcy von den „blocs énommes" das „taillés en bossage et jointoyés avec le plus grand soin, sans ciment" hervorhebt, so mag man dagegen nichts

einwenden; er geht denn doch aber zu weit, wenn er bemerkt: „C'est là .. un caractère essentiel des constructions d'apparat de l'époque juive primitive.“ M. de Saulcy möchte daher auch diese Bauart die salomonische nennen. Schade dabei, dass er ein von Dr. Barclay in der Nähe von Schafât bei Jerusalem entdecktes altjüdisches Grab nicht kannte, welches sich dadurch auszeichnete, dass am felsichten Front die Fugenränderung mit einer Täuschung nachgeahmt ist, welche den Beschauer beinahe unwillkürlich vor die alte Mauer des Haram esch-Scherîf versetzt (Barclay, the City of the great King. Philadelphia 1857. p. 183 sqq. Robert Walter Stewart, the Tent and the Khan. Edinburgh 1857. p. 363).

Man darf nicht glauben, dass die Juden die Baukunst zu einer ganz specifischen stempelten, wie es eine ägyptische, römische, griechische oder wohl auch phönikische gab. Das jüdische, das Sondervolk, gestellt zwischen Aegypten, Assyrien und Phönike, zog vielmehr das Nothwendige und Brauchbare von den in künstlerischer Beziehung viel höher gestellten Nachbarvölkern an sich und aus dem Exil mochten manche nützliche Erinnerungen zurückwandern; allein, den Götzendienst der Nachbarn hassend, durften die alten, der Lehre ihrer Väter treu gebliebenen Juden auch in den Kunstwerken keinen Gedanken ausdrücken, oder in sie keine Motive aufnehmen, welche dem Bilderdienste irgendwie hätten Vorschub leisten können. Der Zierathen durften jedoch Bauwerke, auf die mehr Fleiss und Kosten verwendet werden wollten, nicht entbehren. Und so modificierten nur die Juden nach ihrer religiösen Anschauung die Kunst, indem die Thierbilder oder Figuren von menschlichen Gestalten vornehmlich durch Pflanzenzeichnungen ersetzt wurden, wie wir uns am Josaphatsgrabe, an den Königs- und Richtergräbern überzeugen können.

Wie wenig Kunstbildung, wenigstens für die Architektur, die Juden besassen, beweist am besten der Bibeltext. Der König Salomo konnte mit seinen Leuten den projektierten Tempelbau nicht ausführen. Er wandte sich deshalb an Hiram, den König von Tyrus. Er bedurfte der Sidonier als Zimmerleute und der Giblier (Dschebel) als Steinmetzen. Musste

man doch auch zu philistäischen Schmieden die Zuflucht nehmen. Glaubt man im Ernste, dass die unbeschnittenen Phöniker oder Philistäer zum Bau bestellt worden wären, wenn die Kunstbildung der Juden wirklich auf einer höhern Stufe gestanden hätte? Wenn man auf die fugengeränderten Steine hinweist, die am sogenannten Davidsthurme, an der Umfangsmauer des Haram esch-Scherîf, neben dem Damaskusthor mit felsenartigem Trotze sich erhalten haben, so ist dies eben auch nicht ursprünglich jüdischer Baustyl, sondern der Fremde abgelernter. Also gibt es im heutigen Dschebel (Byblos) Werkstücke, welche mit den uralten Bausteinen, der Harammauer in Jerusalem die vollkommenste Aehnlichkeit haben (s. Fragments d'un journal de Voy en Orient. — Côtes de la Phénicie. Par M. le comte de Vogué. Paris 1855. p. 11). Betrachtet man im Weichbilde der h. Stadt die verschiedenen Gräber, die Schiebgräber (Kokim des Talmud), die Bank- und Troggräber, unter welchen letzteren es ebenfalls Arcosolia gibt, so wird man sich erinnern, dass auch Schiebgräber in Bavian, etwa eine Tagereise von Mosul, Bankgräber in Phönike, Troggräber namentlich in Chân Kesrauan zwischen Sidon und Tyrus sich vorfinden. Ich wage den Satz weder anzugreifen, noch zu bestätigen: „Le fait le plus curieux que l'on puisse consigner à propos de ces tombeaux (de la nécropole de Jérusalem), c'est leur parfaite ressemblance, leur identité, veux-je dire, avec les caves sépulcrales des nécropoles étrusques, et notamment de celle qui occupe toute la vallée de Castel d'Asso, près de Cività Vecchia" (Art judaïque p. 279. Vgl. Siloahquelle und Oelberg p. 281).

Wer möchte weiter behaupten, dass die Fugenränderung von den Juden erfunden, wer behaupten, dass von ihnen das Muster von jenen verschiedenen Felsengräbern geliefert wurde? Es liegt doch wohl jedem Nüchternen auf der Hand, dass der ganze Kunstschatz der Juden hauptsächlich von Osten und Westen eingewandert ist. Vgl. mein Golgatha p. 222 ff., meine Topographie T. II, p. 227 f. Dass aber gegen die Meinung des M. de Saulcy der Gebrauch der fugengeränderten Steine über das Zeitalter Salomos herab sich erhielt, wäre nicht schwer zu beweisen, womit auch der Beweis entkräftet

ist, dass die Fugenränderung das ausschliessliche Kennzeichen der Bauwerke aus der salomonischen Zeit darbiete.

Die Histoire de l'art judaïque des M. de Saulcy ist geeignet, einiges aufzuklären, das Nachdenken über manches kräftiger anzuregen, trägt aber, wie mir scheinen möchte, noch mehr dazu bei, eine grössere Verwirrung herbeizuführen. Das Interessante des Buches ist wohl mehr das, was es nicht enthält, als das, was es enthält. Es ist ein mit Wasser strotzend angefüllter Schwamm, nach dessen Ausdrücken immerhin noch etwas, aber eben nicht viel in den Händen bleibt. Man kann es nicht bergen, dass M. de Saulcy die nebelhafte Büchermacherei aus dem Fundamente versteht, wobei er den lebendigsten Eindruck zurücklässt: post nubila phoebus.

Zusatz von 1871. Heute finde ich mich veranlasst, das Urtheil über die Werke der Franzosen etwas zu mildern.

Unter dem faulen zweiten Kaiserreiche konnte wohl de Saulcy schreiben, wie er geschrieben hat. Je dennoch machte er seit der Zeit, in welche die Abfassung meiner Streitschrift fiel, namhafte Fortschritte, indem nicht nur er selbst Bedeutendes zu Tage förderte, sondern auch in der neuern fremden Litteratur sich ein wenig umsah. Auch sind die Leistungen de Vogüé's und Victor Guérin's hoch anzuschlagen. Den Abbé Michon und den Künstler August Salzmann darf man dabei nicht vergessen, und dankend reicht man die Hand dem Grafen Riant für seine Expéditions et Pélerinages des Scandinaves en Terre Sainte au temps des croisades, so wie für die Herausgabe von Petri Casinensis liber de Locis Sanctis aus dem 12. Jahrhundert (Neapoli 1870).

Philonische Studien.

Von **Carl Siegfried.**

I.

Philo's hebräische Sprachkenntnisse.

Die Frage nach Philo's hebräischer Sprachkunde wäre entschieden, wenn dargethan werden könnte, dass er den hebräischen Grundtext des A. T.'s vor sich gehabt und bei seinen Schriftauslegungen zu Grunde gelegt hätte. — Dies ist nun von Humphrey Hody de bibliorum textibus originalibus p. 195 und nach ihm von Carpzov exercitatt. sacrae, prolegg. p. 36 versucht worden. Sie wollen zunächst aus der Stelle de confus. linguarum § 26 Mng. I, 424 folgern, Philo habe das Buch der Richter hebräisch gelesen, da er Richt. 8, 9 übersetze: „*ὤμοσε γὰρ Γεδεὼν τοῖς ἀνδράσι Φανουὴλ λέγων ἐν τῷ με ἐπιστρέφειν μετ᾽ εἰρήνης τὸν πύργον τοῦτον κατασκάψω* während die LXX haben *καὶ εἶπε Γεδεὼν πρὸς ἄνδρας Φανουὴλ ἐν ἐπιστροφῇ μου μετ᾽ εἰρήνης κατασκάψω τὸν πύργον τοῦτον.* — Ferner gehe aus der Philonischen Citationsweise des Buchs *ἐν τῇ τῶν κριμάτων βίβλῳ* hervor, dass Philo in seinem nicht interpunktirten Texte שֹׁפְטִים gelesen habe. — Die Schreibung *Ὡσηέ* Num. 13, 16 in de mutat. nom. § 21 M. I, 597 statt *Ἀυσή* der LXX zeige, dass Philo diesen Namen dem hebräischen הוֹשֵׁעַ nachgebildet habe. — Wenn die LXX Gen. 41, 2 *ἐν τῷ Ἄχει* lesen, Philo dagegen de Joseph. § 19 M. II, 56 von Pharaos Kühen *παρὰ ταῖς ὄχθαις νέμεσθαι* gebraucht, so sei es deutlich, dass er diese Erkenntniss aus dem Grundtexte geschöpft habe.

Indessen wenn man dies ganze Beweismaterial überblickt, so kann man es nur äusserst ungenügend finden. Was hier vorgebracht ist, sind nichts andres als Varianten, wie sie sich in unsern LXX Handschriften in grosser Zahl neben einander finden, und es wird damit nichts weiter dargethan, als dass der dem Philo vorliegende Text der LXX noch in manchem Betracht von dem uns überkommenen verschieden sei.[1]

---

1) s. darüber unten. — Wie übrigens beide Gelehrte behaupten können, *ὤμοσε* in Richt. 8, 9 stehe dem Grundtext: וַיֹּאמֶר näher, als das *καὶ εἶπεν* der LXX, ist unbegreiflich.

Dazu kommt nun aber, dass Philo thatsächlich stets die griechische Uebersetzung der LXX anführt, diese für inspiriert, für wörtlich mit dem Grundtexte übereinstimmend, für gleich normativen Ansehens mit dem letzteren erklärt de vita Mosis II, § 7 M. II, 140. Seine Beweisführung beruht stets auf dem Wortlaut des griechischen Textes, bisweilen sogar auf dem Accent oder sonstigen Lesezeichen desselben. Durch diesen letzten Umstand ist schon das ausgeschlossen, was sonst vielleicht denkbar wäre, dass Philo nebenher den Grundtext mit benutzt oder mit der Uebersetzung der LXX verglichen hätte. — Dass dies nicht geschehen ist, wird ausserdem vollkommen deutlich aus solchen Stellen, wo er grobe Uebersetzungsfehler nicht bemerkt, vielmehr dieselben zur Grundlage seiner ganzen Erörterung macht. So steht z. B. Gen. 15, 15 bei den LXX fälschlich *τραφείς* statt *ταφείς*. Auf dem Worte *τραφείς* beruht aber bei Philo quis rer. div. haer. § 56 M. I, 513 u. § 58 M. I, 514 der ganze Beweis. — Gen. 46, 27 haben die LXX 75 Seelen statt 72 des Grundtextes, Philo sucht de migr. Abrah. § 36 M. I, 467. 468 diese 75 mit den 70 von Deut. 10, 22 in Einklang zu bringen. — Gen. 19, 20 sagt Lot „lass mich fliehen in diese naheliegende Stadt, *ἥ ἐστι μικρά* … hernach, noch einmal fragend: *οὐ μικρά ἐστι;* Philo in de Abrah. § 31 M. II, 25 findet hier, die Frage nicht verstehend, einen Widerspruch, die Stadt werde zugleich *μικρά τε καὶ οὐ μικρά* genannt. Das הֲלֹא des Grundtextes hätte ihm darüber keinen Zweifel gelassen. — Das Schlagendste ist aber, was Frankel, palästin. Exegese S. 27 anführt, dass er das Tetragramm (יהוה) für etwas Verschiedenes von *κύριος* hält, womit doch die LXX jenes übersetzen. Das hätte ihm bei Vergleichung des Grundtextes mit der Uebersetzung nicht entgehen können.

Aus alledem geht unwiderleglich soviel hervor, dass Philo den Grundtext nicht eigentlich benutzt hat, dass er ihn jedenfalls auch nicht fliessend zu lesen verstand; er würde ihn doch sonst sicher einer Uebersetzung vorgezogen haben. — Dass er aber durchaus gar kein Hebräisch verstand, kann daraus noch nicht gefolgert werden. Etwas anderes ist es von einer fremden Sprache gar nichts wissen, etwas an-

deros ein Buch in ihr fliessend lesen und verstehen. Dem Philo war das Griechische Muttersprache, darum zog er die griechische Uebersetzung dem Grundtexte, der ihn hemmte, vor. Er that dies um so lieber, als er sich über die unbedingte Zuverlässigkeit dieser Uebersetzung eine (allerdings vollkommen ungegründete) Beruhigung verschafft hatte. Somit erachtete er sich des Grundtextes überhoben und verglich denselben an keinem einzelnen Punkte. Darin finden die oben berührten Fälle ihre Erklärung. In unsern Tagen können wir solchen philologischen Leichtsinn nicht begreifen. Dem Philo aber war es ein Geringes, während er einerseits bei seiner Schriftauslegung die Mücke eines Partikelchens seigte, dafür das Kameel einer ganzen Uebersetzung zu verschlucken, für deren Treue er keine andere Bürgschaft hatte, als das Wort derjenigen Männer, die diese Sache zu verstehen behaupteten.[2]) — Die griechische Uebersetzung galt den alexandrinischen Juden als göttliche Offenbarung, dem Grundtexte gleich: auf diesen Boden stellte sich auch Philo und gieng mit dieser Uebersetzung durch dick und dünn.

Die Benutzung des Grundtextes aber und die Kenntniss der Sprache sind zwei Fragen, welche durchaus von einander zu trennen sind. — Nun hat man allerdings auch sonst, abgesehen von diesem Verhältniss zum Grundtexte, Philo's sprachliche Kenntnisse in Anspruch genommen auf Grund seiner Etymologien. Freilich „Beiträge zur semitischen Wortforschung“ sind dieselben nicht grade zu nennen. — Aber wir möchten doch fragen, ob man etwa geneigt ist, dem Cicero die Kenntniss des Lateinischen abzusprechen, weil er de senect. 15, 51 „agrum occare = agrum occoecare den Acker blind machen“ erklärt. Oder ob wir von Philo um seiner griechi-

2) De vita Mos. II, § 7. M. II, 140. *Ἐάν τε Χαλδαῖοι τὴν ἑλληνικὴν γλῶτταν, ἐάν τε Ἕλληνες τὴν Χαλδαίων ἀναδιδαχθῶσι καὶ ἀμφοτέραις ταῖς γραφαῖς ἐντύχωσι τῇ τε Χαλδαϊκῇ καὶ τῇ διερμηνευθείσῃ καθάπερ ἀδελφὰς μᾶλλον δὲ ὡς μίαν καὶ τὴν αὐτὴν ἔν τε τοῖς πράγμασι καὶ τοῖς ὀνόμασι τεθήπασι καὶ προσκυνοῦσι οὐχ ἑρμηνεῖς ἐκείνους ἀλλ' ἱεροφάντας καὶ προφητὰς προσαγορεύοντες οἷς ἐξεγένετο συνδραμεῖν λογισμοῖς εἰλικρινέσι τῷ Μωσέως καθαρωτάτῳ πνεύματι.*

schen Etymologien willen [3], die um kein Haar besser sind, als seine hebräischen, behaupten wollen, er habe das Griechische nicht gekannt, während uns doch seine zahlreichen Schriften in dieser Sprache des Gegentheils überführen. Und andrerseits ob denn unter den zahlreichen Etymologien des Midrasch sich nicht viele finden, deren Gesellschaft sich die Philonischen nicht zu schämen haben? So wird z. B. Jalkut c. 1 ארץ von רצה hergeleitet und gesagt: Gott nannte das Trockene ארץ und als Grund beifügt: שרצתה לעשות רצון קונה.

Ja die Namenerklärungen des A. T.'s selber sind nach dem Maasse der Grammatik den philonischen oft durchaus ebenbürtig. So wenn 1 Sam. 1, 20 Samuel = שאול מאל erklärt wird.

Die philonischen Namenerklärungen sind durchaus ebenso anzusehen, wie der etymologische Midrasch des A. T.'s, vgl. über diesen Zunz, gottesdienstl. Vorträge der Juden Berlin 1832. c. 10. Wir haben es hier zu thun mit freien Spielen des Witzes im Interesse erbaulicher, oder geschichtlicher, oder bei Philo philosophischer Anwendung. Wie daher im A. T. oft

---

3) Behufs der Vergleichung mit den hebräischen Worterklärungen Philo's geben wir hier eine kleine Blumenlese derselben: Quod deus immut. § 9 M. I, 278 *αἴσθησις .. ὡς αὐτό που δηλοῖ τὸ ὄνομα εἴσθεσίς τις οὖσα.* ibid. § 22 M. I, 288. *βίαιον = παρὰ τὸ βαιόν . βαιόν = ὀλιγοχρόνιον.* — de plant. § 39 M. I, 354 *μεθύειν .. ὅτι μετὰ τὸ θύειν ἔθος ἦν τοῖς πρότερον οἰνοῦσθαι.* — ibid. § 40 M. I, 354. *μέθη ... ὅτι .. μεθέσεως ψυχῆς αἰτία γίγνεται.* — Quis rer. div. haer. § 49 M. I, 507 *ἀρετή* ebensowohl von *αἵρεσις* als von *αἱρεσθαι.* — de decal. § 6 M. II, 184 *δεκάς* sei eigentlich *δεχάς*, weil sie alle Arten von Zahlen umfasse. — quis rer. div. haer. § 6 M. I, 476 (vgl. de somniis II, § 4. de monarch. I, § 3) *κύριος* von *τὸ κῦρος = βέβαιον. δεσπότης* von *δεσμός ἀφ' οὗ δέος οἶμαι.* Daher *δεσπότης = φοβερὸς κύριος* der im Stande ist *δέος ἐμποιῆσαι.* ibid. § 33 M. I, 495 *δικαιοσύνη = τὸ δίχα τέμνειν εἰς μοίρας τὰ σώματα καὶ τὰ πράγματα.* — *πάσχα* von *πάσχειν. πάθος* ibid. § 40. M. I, 500. — de vita contempl. § 1. M. II, 472. *Ἥφαιστος* von *ἔξαψις.* — *Ἥρα = ἀήρ* von *αἱρεσθαι. Ποσειδῶν* von *τὸ ποτόν.* — Legat. in Gajum § 13. M. II, 560. *Ἑρμῆς = ἑρμηνεὺς θεῶν.* ibid. § 15 M. II, 561. *Ἄρης* von *ἀρήγειν.* — In de somniis I, § 6 hat er die platonische Etymologie der *ψυχή* von *ψῦξις.* — Besser ist de mut. nom. § 26 *τέκνον* von *τόκος.*

ein Name verschiedentlich hergeleitet wird,[4] vgl. Gen. 17, 17 mit 18, 12 ff. und 21, 6, so auch bei Philo. Wenn Abel de sacrif. Abel et Cain § 1 M. I, 164 *ἀναφέρων ἐπὶ θεόν*, dagegen de migr. Abrah. § 13 M. I, 447 *ὁ τὰ θνητὰ πενθῶν* erklärt wird, wenn es von Esau heisst, congr. erud. grat. § 12 M. I, 528 *τοτὲ μὲν ποίημα θεοῦ τοτὲ δὲ δρῦς ἑρμηνεύεται* wenn Geon leg. alleg. I, 21 M. I, 57 *στῆθος ἢ κερατίζων* übersetzt wird, so ist klar, dass es dem Verfasser hier nicht um Worterklärung im sprachwissenschaftlichen Sinne, sondern nur um eine Wortdeutung zu thun ist, die nach seiner Meinung irgend einen Zusammenhang mit der Wurzel hatte, vor allen Dingen aber in seinem philosophischen System Dienste thun sollte. Noch deutlicher wird dies in den Fällen, wo er neben der hebräischen Deutung eines Wortes als gleichgeltend eine griechische bringt. So bei Euphrat: *καρποφορία* (פרה) und *εὐφραίνων*. leg. alleg. I, 23 M. I, 58. — Pascha: *διάβασις* (פסח) de migr. Abr. § 5 M. I, 440. und quis rer. div. haer. § 40 M. I, 500 von *πάσχειν*. — Peitho: von *πείθειν* und *στόμα ἐκθλῖβον* (hebr. s. u.) Lea von *λεῖος* und *κοπιῶσα καὶ ἀνανευομένη* (hebr. s. u.) u. a.

Wenn man die hebräischen Wortdeutungen des Philo auch nur flüchtig überblickt, so wird soviel sogleich klar, dass er diese Worte nicht blos nach der griechischen Schreibung, wie er sie in den LXX fand, zerlegte und erklärte, sondern wusste, wie dieselben hebräisch geschrieben wurden. Obwohl er *Ἀαρών* schreibt, leitet er dies Wort doch von הַר der Berg her, desgleichen *Ἄννα* von חֵן, *Χετοῦρα* vom St. קטר, *Ἐνώχ* von חֵן, *Ἐφρών* von עָפָר, *Ἤρ*, *Εἴρ* von עוֹר, *Ἐσεβών* von חשׁב, *Εὐιλάτ* von חול oder wie Delitzsch, Jesur. p. 93 will von חבילה, *Νεβρώδ* von מרד u. a. Aus *Μεήλ* hätte Philo unmöglich *ἀπὸ ζωῆς θεοῦ* herausbringen können, wenn er nicht die hebräische Schreibung מחויאל gekannt hätte, in welcher er die 3 Worte מן חיה אל findet. Derselbe Fall ist mit *Τανίς*, dessen Deutung *ἐντολὴ ἀποκρίσεως* nur aus צוען,

---

4) Diesen biblischen Deutungen folgte Philo bisweilen: so bei Cain (de cherub. §§ 15. 20 M. I, 144. 151) Isaak (leg. alleg. III, 28 M. I, 104 u. a.) Jacob (a. v. St.) Meist aber bringt er andere Erklärungen.

zerlegt in ענה und צוה, sich erklären lässt. — Auch weiss Philo aus den griechischen Namensformen sehr wohl diejenigen Laute auszuscheiden, welche bei der Transscription blos der Euphonie wegen eingeschoben waren. So ist in *Μαμβρῆ* = *ἀπὸ ὁράσεως* von מן und ראה das *β* ausgeschieden. — Nun wollen wir nicht verschweigen, dass auch andre Deutungen vorliegen, die sehr gegen hebräische Orthographie verstossen, wie *Ἄβελ* = *πενθῶν*, אֵבֶל statt הֶבֶל, oder die Erklärungen von *Ὤρ* leg. alleg. III, 15 M. I, 96, wo חור, הור und אור durcheinander geworfen werden; oder Zoor = mons, wo צור statt צוֹעַר gedacht ist.[5] — Allein diese wenigen Fälle mit den oben angeführten, deren Zahl sich noch vermehren liesse, zusammengehalten, führen doch vielmehr auf die Annahme einer gewissen Absichtlichkeit. Philo brauchte im Gespinst seiner philosophierenden Exegese einen Träger einer bestimmten Idee; gab die regelrechte Orthographie einen solchen nicht her, so ward sie unbedenklich mit einer leichten Aenderung für den vorliegenden Fall passend gemacht. — Die grosse Menge seiner Etymologien spricht jedenfalls dafür, dass Philo die hebräische Schreibung der Worte kannte, die er besprach. — Wir gehen aber noch weiter und behaupten, wenn man sich die Mühe nimmt, die philonischen Deutungen näher zu untersuchen, so wird man in denselben ein, wenngleich in mancher Beziehung irre gehendes doch auch wiederum vielfach sehr feines Sprachgefühl und eine theilweise richtige Erkenntniss und tiefere Einsicht in das Wesen der hebräischen Sprache und die Grundgesetze ihres Baues finden. Wir wollen den Versuch machen, die Fülle der Erscheinungen nach festen grammatischen Gesichtspunkten zu ordnen. — Wir betrachten zunächst die hebräische Lautlehre, wie Philo sich dieselbe dachte, sodann die Wort- und Formenbildung, endlich die Wortzusammensetzung.

---

5) Vgl. *Σαττεὶν* = *ἄκανθαι* שַׁיִת verwechselt mit שִׁטִּים.

I. Lautlehre.

1. Vokalismus.

a. Griechisch *ει* führt Philo auf —ִי oder —ֵי zurück.

—ִי *Δεῖνα* = *κρίσις* דִּינָה,[6] *Ἀχειμάν* = *ἀδελφός μου* אֲחִימַן. — *Σαττείν* = *ἄκανθαι* ין. — *Αἰλείμ* = *πυλῶνες* (—ִים) *Νεφθαλείμ* (—ִי).

—ֵי *Σεσείν* = *ἐκτός μου* שֵׁשַׁי. — *θαλμείν* = *κρεμάμενός τις* תַּלְמַי.

b. Kamez hat die Aussprache oa. Vgl. Delitzsch, Jesurun p. 92.

Ἐνώχ = *χαρίς σου* st. חִנָּךְ. — *χάλεβ* = *πᾶσα καρδία* כָּל לֵב *χαρράν* = *τρώγλη*. (Ueber die gleichlautende Pluralform vgl. u. S. 155).

c. Die Pluralendungen hält er verschiedener (auch aramäischer) Vokalisirung fähig (mascul.)

—ִי in *Αἰλείμ σαττείν* (s. o.) *Βενιαμίν* = *υἱὸς ἡμερῶν*.

—ָ in *χαρράν* = *τρῶγλαι* (so de profugis § 8 M. I, 552. de Abrah. § 16 M. II, 2. de somniis I, § 8 M. I, 626),

in *Αἶναν* = *ὀφθαλμοί* (er denkt hier die Endung —ָן an den Stamm von עַיִן getreten),

וֹ in *Ἐσεβών* = *λογισμοί*.

d. Ein ähnlicher Vokalwechsel zeigt sich in den Bildungsansätzen —ָן und וֹן s. hierüber S. 153 und bei den Präpositionen s. S. 157.

e. Bei den Participialbildungen erkennt er den langen Vokal der vorletzten Silbe als unveränderliches ô oder û, den der letzten dagegen als wandelbares: a, e, oder ganz verschwindend.

Ἰωβάλ = *μετακλίνων*
Ἰωβήλ = *μεταλλοιῶν*
Ῥουβήν = *ὁρῶν υἱός*. *Ρου* = רֹאֶה
Ῥουμᾶ = *ὁρῶσά τι*.

f. Die Diphthongen ai und au werden untereinander vertauscht.

Αἶναν = *ὀφθαλμοί* von עַיִן,
Δωθαΐν = *ἔκλειψις ἱκανή*, *Δω* = דַּי.

---

6) Man berücksichtige den Itacismus.

2. Consonanten.

a. Die Aussprache der Kehllaute ist ungenau.

α) Sie werden unter einander verwechselt, vgl. hierzu Rapoport, Qalir Nr. 10.

א ה ח . חוּר (Hur.) הוֹר (= הַר) mons. אוֹר φῶς leg. alleg. III, 15 M. I, 96.

ע und א . φουά = ἐρυθρόν, פּוּעָה und פּוּאָה.

ע und ח . Γομόῤῥα = μέτρον (de somniis II, 29 M. I, 684) Gomor = mensura quaestt. in Gen. IV, 23. עֲמֹרָה und חֹמֶר

ע und ח in Ὡσηέ = ποιὸς οὗτος. הוֹשֵׁעַ und אֵי־זֶה.
Βάλλα = κατάποσις.
בִּלְהָה und בלע.

β) Sie werden mit andern Lauten vertauscht.

K-Laute.

ח und ק φινεές = στόματος φιμός.
פִּינְחָס . φιμός deutet auf den St. נקשׁ eine Schlinge legen.

ק und ע. Ῥεβέκκα רִבְקָה = ἐπιμονή . ὑπομονή, geht auf den St. רבע liegen, ruhen, aus dem Philo die Bedeutung der Ausdauer ableitete.

ח und כ. De somniis II, 13 M. I, 670 υἱοὶ τοῦ Χέτ, οἵ τὸ τῆς ψυχῆς νόμισμα παιδείαν ἐξιστάντες καὶ κατακερματίζοντες οἰκτρῶς ἀναλίσκουσι. — κατακερματίζειν zerstückeln weist auf כָּתַת zerschlagen.

Zischlaute.

ע und צ. φαραώ פַּרְעֹה = σκεδασμός פרץ. פרס. Deutet dies auf ein Bewusstsein des Wechsels von ض ץ und ע?

T-Laute.

ח und ע. — Περὶ νηστείας s. Tischendorf, Philon. ined. p. 62: ὁ πάνσοφος Μωϋσῆς τὴν νηστείαν ἑορτὴν ἀνεῖπε καὶ ἑορτῶν τὴν μεγίστην πατρίῳ γλώσσῃ

σάββατα σαββάτων αὐτὴν ὀνομάσας ὡς δ᾽ ἂν Ἕλληνες εἴποιεν ἑβδομάδα ἑβδομάδων.

Möglicher Weise שבת und שבע.

Ganz unbeachtet blieb der Hauch in Zoor = mons. צור und צֹעַר.

b. Ebenso werden die Zischlaute unter einander verwechselt.

שׂ und שׁ. *Σαμουήλ = τεταγμένος θεοῦ.*
שְׁמוּאֵל und שׂום.
Ἰσραήλ = ὁρῶν θεόν. יִשׂ = אִישׁ.
Basemath = nominata. בָשְׂמַת und שׁם.

שׂ und צ. *Ἡσαῦ = δρῦς, δρύϊνος*: letzteres geht offenbar auf עֵץ Baum, dagegen עֵשָׂו des Grundtextes.

c. Verwechselung der T-Laute.

ת und ט. *Σαττεὶν = ἄκανθαι.*
שִׁטִּים und שַׁיִת.

d. Verwechselung und Aussprache der K-Laute.

כ und ק. *Αἰθιοπία* (כּוּשׁ) leg. alleg. I, 21 M. I, 57 = *ταπείνωσις*. Diese Etymologie führt unzweifelhaft auf قاس dorso incurvus fuit. hebr. קוש gekrümmt sein.

ג als Anlaut bisweilen zu י erweicht.

Γεδεών de confus. lingu. § 26 M. I, 425 = *πειρατήριον*. Er heisst *ὁ πειρατὴς τῆς ἀδικίας καὶ φρονῶν ἀεὶ κατ᾽ αὐτῆς*. Der letzte Zusatz führt auf יָדַע vgl. יִדְעֹנִי.

e. Aussprache der P-Laute.

ב als asp. wird = w. ו.
דיבון *Δεβών = δικασμός* ist דִּיןָ.
חֲוִילָה *Εὐιλάτ = ὠδίνουσα* ist entweder von חֲבִילָה oder von rad. חול kreisen gedacht.

g. Prosthetische Laute.

Er kennt das zur Milderung harter Anlaute vorgesetzte Aleph.

Ἐφραΐμ = καρποφορία St. פרה mit א.

II. Wort- und Formenbildung.

A. Substantiv- und Adjectivbildungen.

1. Einfache aus dem Stamm hervorgehende Wortbildungen.

Philo kennt die einfache vom Verbalstamm ausgehende Adjectivbildung in ָ ָ. So bildet er:

בָּלָק = ἄνους von بَلِقَ attonitus fuit, obstupuit, wovon بَلَقٌ stultitia levior.

לָבָן = λευκός vom St. לבן weiss sein.

נָדָב = ἑκούσιος vom St. נדב bereitwillig sein.

Ueber אָדָם kann man zweifelhaft sein, da er es γῆ und γήϊνος übersetzt.

Ebenso kennt er die verwandte Bildung in ָ ֵ.

קָדֵשׁ = ἅγιος.

Er weiss, wie diese Adjectiva von St. עו gebildet werden.

עֵר = δερματινός vom St. עור.

רָם = μετέωρος vom St. רום.

Er vermengt aber hiermit die Verba עע.

לֵק = ἐκλείχων von לקק. In Ἀμαλήκ = λαὸς ἐκλείχων.

Auch die Segolatformen scheint er als Adjectivbildungen anzusehen:

Μελχισεδέκ = βασιλεὺς δίκαιος צֶדֶק [7]

Ἐλιέζερ = ὁ θεός μου βοηθός עֶזֶר.

Umgekehrt verwechselt er Adjectivbildungen mit solchen von Abstractis.

אָשֵׁר = μακαρισμός.

שָׁלֵם = εἰρήνη.

Namentlich nimmt er zahlreiche solche Abstractbildungen von St. עו an.

חֵל βεβήλωσις (in רָחֵל ὅρασις βεβηλώσεως) vom St. חול abgeleitet.

דָן κρίσις. עֵד μαρτυρία (in Γαλαάδ = μετοικία μαρτυρίας).

נָח ἀνάπαυσις (in Ναχώρ = φωτὸς ἀνάπαυσις).

---

7) Vgl. übrigens Hieron. in Esaj. c. 1. Pro justitia in Hebraeo scriptum est צֶדֶק, quod justum magis sonat quam justitiam.

תָר *κατασκοπή* und רָח *ὀδμὴ* (in *Θάῤῥα* = *κατασκοπὴ ὀδμῆς*.

Aus Verbis עע ist *Γάδ* = *ἐπίθεσις* von גדד.

Ein aus einer Partikel abgeleitetes Verbum scheint in der Etymologie: *Λεῖα* = *ἀνανευομένη* de mut. nom. § 44 M. I, 617 vorzuliegen. — *ἀνανεύειν* verneinen scheint auf ein von לא (nicht) gebildetes Verbum לאה zu deuten.

2. Wortbildungen durch angesetzte Laute.

a. Durch hinten angesetzte Laute.

Philo kennt ein Abstracta und Adjectiva bildendes ן—, das ihm ָן— oder וֹן lautet. Vgl. Ewald, ausführl. Lehrb. der hebr. Spr. § 163 b.

ָן— zeigt sich in *Ἀμμάν* leg. alleg. III, 25. M. I, 103 = *ἐκ τῆς μητρός*, gegen die hebräische Schreibung עַמּוֹן von אֵם abgeleitet: „der von der Mutter Stammende.

Ἰορδάνης = *κατάβασις* von ירד mit Bildungsendung ָן—.

Auch *Λάβαν* insofern es de agricult. § 10. M. I, 306 mit *λευκασμός* quaestt. in Gen. IV, 117. 239 mit albedo erklärt wird (s. dagegen oben p. 152 unter 1) gehört hierher. In diesem Falle hat Philo das -*αν* doppelt genommen, einmal zum Stamme לבן gehörig, das andere Mal als Bildungsendung.[8]

Die Endung וֹן — zeigt sich adjectivbildend in: *χεβρών* = *συζυγὴ καὶ συνεταιρίς* von חבר. — *Σηών* = *διαφθείρων* vom St. סוּחַ prosternere. — *Ἀαρών* = *ὀρεινός* von הַר. *Σαλομών* = *εἰρηνικός*. — Abstracta auf וֹן — sind: *Ἐφρών* = *χοῦς* von עָפָר. *Γεδεών* von Philo gelesen: יְדִעוֹן = *πειρατήριον*. — *Συμεών* = *ἀκοή*. *εἰςακοή* von שָׁמַע.

b. Wortbildungen durch Vorsatzlaute.

Als solche Vorsatzlaute gelten dem Philo:

---

8) Solche doppelte Rechnungen kommen bei Philo auch sonst vor. *Ἰούδας* = *κυρίῳ ἐξομολόγησις*. Aus *κυρίῳ* geht hervor, dass Philo *Ἰου* als Abkürzung von יהוה ansieht, obwohl dieselbe Silbe auch schon in *ἐξομολόγησις* (הודה) verwendet ist. Ebenso *Ἰωσήφ* in de Joseph. § 6 = *κυρίου πρόςθεσις* aus יהוה und יסף.

Das Gegenstück hierzu bilden solche Etymologien, in denen Philo nur einen Theil des Wortes berücksichtigt. In *Ἀχειμάν* = *ἀδελφός μου* bleibt *μαν*, in *Ἀβιούδ* = *πατήρ μου* bleibt *ουδ*, in *Ἔσχωλ* = *πῦρ* bleibt *χωλ* unerklärt.

י; Ἰερουσαλήμ = ὅρασις εἰρήνης ראה mit vorges. י. Japhet = latitudo. פתח mit vorges. י. Desgl. Ἰσαάκ = γέλως Ἰσμαήλ = ἀκοή θεοῦ, Ἰσσάχαρ = μισθός als Substantiva von צחק, שמע und שכר mit vorges. י. Vgl. hierzu die analogen hebr. Bildungen: יַנְשׁוּף ulula (נשף St.) יִצְהָר oleum u. ähnl.

כ; χαναάν = σάλος. נוע mit Vorsatz von כ. Wahrscheinlich auch: χαλδαῖοι = ὁμαλότης quis. rer. div. haer. § 20 M. I, 486. Philo löste כַּשְׂדִּים auf in שָׂדִים das er von שָׂדֶה ableitet, dessen St. שדה eben sein bedeutet; und setzt vor dies Wort als Bildungslaut כ.

ל. Λάμεχ = ταπείνωσις. St. מכך mit vorges. ל. Λώτ = ἀπόκλισις St. נטה und ל.

נ.[9] Νεβρώδ = αὐτομόλησις von מרד mit vorges. נ. Νεφθαλείμ = πλατυσμὸς ἢ διανεωγμένον von פתח und פתח mit vorges. נ.

שׁ. Σεναάρ = ἐκτιναγμός von נָעַר mit vorges. שׁ. Vergl. שַׁלְהֶבֶת vom St. להב.

ת. Θάμνα = ἔκλειψις σαλευομένη (congr. erud. grat. § 12 M. I, 525) von מנע mit vorges. ת.

3. Formenbildungen.

Philo kennt den

stat. constr. in ־ִי.

φεισών = στόματος ἀλλοίωσις } mit umgekehrter Wirkung
φινέες = στόματος φιμός } auf die Bedeutung.

den stat. constr. in ו.

Βαιθου-ήλ = θυγάτηρ θεοῦ. Ἰερου-σαλήμ ὅρασις εἰρήνης. Μαθου-σάλα = ἐξαποστολὴ τοῦ θανάτου. Φανου-ήλ = ἀποστροφὴ θεοῦ. Ῥαγου-ήλ = ποιμασία θεοῦ. Σαμουήλ = τεταγμένος θεοῦ. Ζαβου-λών = ῥύσις νυκτερίας.

Femininalendungen.

־ָה . Ἀδά = μάρτυρα. Χετοῦρα = θυμιῶσα u. a.

־ַת . Εὐιλάτ = ὠδίνουσα.

־ִית Judith = laudatrix.

---

9) Vgl. zu dieser Nominalbildung Merx, grammat. Syr. S. 201.

Pluralendungen.

Masc.

ִין— *Βενιαμίν* = *υἱὸς ἡμερῶν.* — *Σαττείν* = *ἄκανθαι.*

ָן— *Χαρράν* = *τρῶγλαι* (so de profugis § 8 M. I, 552 de Abrah. § 16 M. II, 2 de somniis I, § 8 M. I, 626, während de migr. Abr. § 34 M. I, 465 der sng. *τρώγλη* steht).

Αἴναν = *ὀφθαλμοί.* — Hier ist an den vollständigen Stamm עַיִן die Pluralendung ָן— angehängt.

וֹן— *Ἐσεβών* = *λογισμοί.*

ִים— *Αἰλείμ* = *πυλῶνες.*

Fem.

ָת— = וֹת. Basemath = nominata ist בְּשֵׁמוֹת in nominibus.

B. Pronominalbildung.

In leg. alleg. II, § 21 M. I, 82 heisst es: *καλεῖται γὰρ τὸ Μάννα Τί, ὅ πάντων ἐστὶ γένος.* Das allgemeine undefinirbare Etwas, *τὸ γενικώτατον Τί* wird das Manna auch sonst von ihm genannt. Ebenso *Ῥοῦμα* = *ὁρῶσά τι* (congr. erud. grat. § 9 M. I, 525). Hieraus ergiebt sich ein pron. indef. *μαν*, *μα* = *τί.* Das masc. ist in *θαλμείν* = *κρεμάμενός τις.* — *μειν* = מִי ist dem Philo das pron. indef. der Person. In Uebereinstimmung mit dieser Wandlung des Fragpronomens in das pron. indef. steht die Erklärung von *Ὡσηέ* = *ποιὸς οὗτος*, offenbar = אֵי־זֶה aber verstanden = irgend wie beschaffen ist dieser.

Die Kenntniss des Artikels scheint aus *Ἄγαρ* = *παροίκησις* hervorzugehen. Dies weist auf den St. גור mit voraufgehendem Artikel. Die Ableitung von הָגָר = arab. هجر peregrinari fliehen, sich in fremder Gegend einen Wohnsitz suchen (Delitzsch a. a. O. S. 93) ist um des willen zu beanstanden, weil Philo den Namen immer nur auf die vorübergehende eheliche Beiwohnung der Agar bei Abraham bezieht, niemals auf die Flucht derselben vor der Sarah.

Pronominalsuffixe kommen bei Philo folgende vor:

1 sg. ִי—. *Ἀβιούδ* = *πατήρ μου.* *Ἐλιέζερ* = *ὁ θεός μου βοηθός.* *Λεϋί* = *αὐτός μοι.*

lautliche Ausartung in ַי— in *Σάρα* = *ἀρχή μου*, *Σεσείν* = *ἐκτός μου.* *Ἀχειμάν* = *ἀδελφός μου.*

In einem Beispiel zieht Philo dies Suffix zum folgenden Verbum statt zum Subst. *Ἐλιφάς = ὁ θεός με διέσπειρεν*; letzteres von פרץ, נפץ.

2 sg. ךָ—. *Ἐνώχ = χαρίς σου.* — Aussprache in *οα* s. Delitzsch, a. a. O. S. 92.

3 sg. fem. הּ—ָ. *Ἄννα = χάρις αὐτῆς.*

3 pl. m. הוֹן—. *Ἀρνῶν = φῶς αὐτῶν.*

C. Verbalbildung.

Philo erkennt, dass in den Verbalstämmen oft ein dritter Buchstabe accidentell ist. Vgl. Delitzsch a. a. O. S. 194.

Als solche gelten ihm:

1. נ. *Μασέκ = ἐκ φιλήματος.* נָשַׁק.
Γεών = κερατίζων. נָגַח.
Λώτ = ἀπόκλισις. נטה.

Auch scheint hierher zu gehören: *Μαχείρ = πατήρ* (congr. erud. grat. § 8 M. I, 525). Philo nimmt es anscheinend als hiphilisches Particip von נכר. מַכִּיר der Versorger (vgl. Ruth. 2, 10, 19. Ps. 142, 5).

2. ה. *Γαλαάδ = μετοικία μαρτυρίας.* גלה.
Φεισών = στόματος ἀλλοίωσις. שנה
Ῥαχήλ = ὅρασις βεβηλώσεως. Ρα. v. ראה.
Ἰερουσαλήμ = ὅρασις εἰρήνης. Ἰερου. v. ראה.
Ῥουβίν = ὁρῶν υἱός } *Ρου* v. ראה.
Ῥουμᾶ = ὁρῶσά τι }
Ῥαγουήλ = ποιμασία θεοῦ. Ραγου v. רעה.
Σήθ = ποτισμός von שתה.
Τανίς = ἐντολὴ ἀποκρίσεως צוה und ענה.
Λώτ s. o.
Ἠσαῦ = ποίημα (congr. erud. § 12 M. I, 528) von עשה, deutet sogar darauf, dass dies ה unter Umständen in ו übergehen kann.

3. א. *Ζέλφα = πορευόμενον στόμα.* אָזַל.

4. ו u. י. *Θάρρα = κατασκοπὴ ὀδμῆς.* תּוּר. רִיחַ.

Ausserdem sind die Etymologien von Lot, Rahel und ähnl. ein Beweis dafür, dass Philo einen Consonanten als den eigentlichen Träger der Wortbedeutung ansieht (vgl. Delitzsch

a. a. O. S. 194). Verba med. Waw und geminantia begegnen uns in: Ἐλιφάς = ὁ θεός με διέσπειρεν, פרץ und Ἀμαλήκ = λαὸς ἐκλείχων. לקק.[10]

Vorkommende Flexionsformen.

Kal perf. 3 sg. kommt in dem eben erklärten Namen: Ἐλιφάς vor. פָּץ von פרץ.

Die in den biblischen Namen häufigeren anscheinenden Futura erkennt Philo richtig als Substantiva und giebt sie als solche wieder. Siehe oben S. 154 die Erklärungen der Namen Isaak, Ismael, auch Jacob = πτερνιστής.

Participialformen dagegen kommen mehrere vor: Ἰωβάλ Ἰωβήλ Ῥουβίν Ροῦμα vgl. oben in Bezug auf ihre Vokalisation S. 149. Λεία = κοπιῶσα von לאה, über ἀνανευομένη siehe oben S. 153. — [Εὐιλάτ = ὠδίνουσα חֹוִילָה]. Πειθώ s. unten S. 159.

Eine Aphelform scheint vorzuliegen in Ἀρφαξάτ = συνετάραξε ταλαιπωρίαν. ארפס שׁד.

D. Präpositionen.

ב mit A-Laut in Βαράδ = ἐν κοινοῖς d. h. nach de profug. § 38 M. I, 577 im Grenzgebiete der ἅγια und βέβηλα. Das Wort zerfällt also in Βα = בַּ und ραδ. Letzteres geht vielleicht zurück auf das arab. رَدِىٌّ = pravus, sequior. Basemoth = nominata בְּשֵׁמוֹת in nominibus. Vgl. Noeldeke's Etymologie von בֶּרַע und בִּרְשַׁע in Gen. 14, 2 aus בְּרַע und בְּרֶשַׁע. Mit dem Shewa erscheint ב bei Philo in Βεελφεγώρ = ἀνωτέρω στόμα δέρματος פה בעל עור· — und Βεσελεήλ = ἐν σκιᾷ θεοῦ.

כ mit A-Laut χαμώς = ὡς ψηλάφημα. כ und מֻשׁשׁ betasten.

ל in לִוִי αὐτός μοι. Er scheint hier einen Stamm לו anzunehmen, an welchen das Suffix getreten ist.

מ. Er behandelt die Präposition מִן ganz so, als lautete sie wie בְּ.

---

10) Hirschfeld, hagadische Exegese S. 528 will auflösen: עם מלק „Volkswürger." Indessen wenn auch ἐκλείχειν vielleicht „würgen," ist so doch nicht מלק.

Mit A-Laut [11] in *Μαδιάμ* = *ἐκ κρίσεως*.

Maieleth = ex principio מִן und אֱיָלֻת vielleicht Proverb. 14, 24 jedenfalls aber sonst im damaligen Sprachgebrauch in der Bedeutung „Vorrang, Anfang“ vorkommend vgl. arab. أَوَّلَة primum, principium. [12]

Μαμβρῆ = *ἀπὸ ὁράσεως*. Vielleicht ist auch hier die Silbe *Μα* doppelt genommen (vgl. die ähnl. Fälle ob. S. 153) einmal für מן und einmal zu מַרְאֶה gehörig. *Μανασσῆς* = *ἐκ λήθης*. מן und נָשָׁה *Μασέκ* = *ἐκ φιλήματος* מן und נָשַׁק küssen.

מְ lautet ihm die Präposition מִן in *Μεήλ* = *ἀπὸ ζωῆς θεοῦ* (vgl. hierzu oben S. 147).

מו in *Μωάβ* = *ἐκ πατρός*. מן und אָב.

III. Wortzusammensetzung.

Auf diesem Gebiete überschreitet Philo allerdings vollständig die Grenzen, welche die Sprache sich selbst gesteckt hatte. Er traut ihr die Fähigkeit zu, nicht nur zwei, sondern auch mehrere Worte zu einem Ganzen zu verschmelzen.

1) Die einfachste Namenauflösung, welche bei Philo sich findet, ist die, nach welcher einem Nomen im stat. constr. ein zweites beigeordnet ist.

---

11) Vgl. bei den LXX *Μαχαναρέθ* Deut. 3, 17 aus מִכִּנֶּרֶת.

12) Zur Entscheidung der hier sich anschliessenden Frage, ob die Alexandriner hebr. Wörter gelegentlich in einem Sinne verstanden haben, den wir nur im Arabischen finden, möchte ich auf folgende Fälle weisen: Jes. 60, 5 ist רָחַב לְבָבֵךְ = *ἐκστήσῃ τῇ καρδίᾳ*, es liegt nahe an רהב = رَهِبَ zu denken; Jes. 48, 10 ist צְרַפְתִּיךָ = *πέπρακά σε* vgl. صرّف und صيرفي der Wechsler; Jer. 12, 9 ist עַיִט zweimal durch *σπήλαιον* gegeben, vgl. غاط med w et j d. i. nach Qamus und Gauhari in den Boden hineingehen und darin verborgen sein; endlich ist Jes. 40, 11 עָלוֹת = *ἐν γαστρὶ ἐχούσας*, während Gen. 33, 13 und Ps. 78, 71 das Wort durch *λοχεύεσθαι* gegeben wird, und der Syr. überall säugen bietet, auch 1 Sam. 6, 7. Beide Bedeutungen säugen und schwanger sein hat غَالَتْ, تَغِيلُ d. h. als Schwangere säugen, wozu ausser Imru'ulq. 14 bei Gauhari die Tradition angeführt ist لقد هممت ان انهى عن الغيلة, d. i. cogitavi de vetando lacte mulierum gravidarum. M.

Der Art sind Benjamin = *υἱὸς ἡμερῶν*. Bethuel = *θυγάτηρ θεοῦ*. Damascus = *αἷμα σάκκου*. Galaad = *μετοικία μαρτυρίας*. Jerusalem = *ὅρασις εἰρήνης*. Ismael = *ἀκοὴ θεοῦ*. Methusalem = *ἐξαποστολὴ τοῦ θανάτου*. Nachor = *φωτὸς ἀνάπαυσις*. Phanuel = *ἀποστροφὴ θεοῦ*. Phinees = *στόματος φιμός*. Phison = *στόματος ἀλλοίωσις* [in diesen beiden Fällen mit Umkehrung des grammatischen Verhältnisses] Rachel = *ὅρασις βεβηλώσεως*. Raguel = *ποιμασία θεοῦ*. Ramesse = *σεισμὸς σητός*. Samuel = *τεταγμένος θεοῦ*. Tanis = *ἐντολὴ ἀποκρίσεως*. Zabulon = *ῥύσις νυκτερίας*.

In dieses Verhältniss des stat. constr. zum nachfolgenden Nomen lässt Philo auch ein subst. mit seinem adject. eintreten. Z. B. Abraham = *πατὴρ ἔκλεκτος ἠχοῦς* aus אב בר הם[13]

2) Philo nimmt bei Nomenbildungen adjectivische Beiordnungen an, was für das Hebräische allerdings ohne Analogie sich jedoch in aramäischen Eigennamen findet: z. B. מָרְדְּכַי = מֹר דְּכֵי reine Myrrhe.

Der Art sind: Abram = *πατὴρ μετέωρος*. אָב רָם und die ersten Bestandtheile von Abraham: *πατὴρ ἔκλεκτος* = אָב בַּר. — Ferner: Balaam = *μάταιος λαός* בַּל עָם. — Thalmein = *κρεμάμενός τις* (מִי) מַי תֹּלֶה Selpa = *πορευόμενον στόμα* אֹזֵל פֶּה. — Peitho (פִּתֹם) = *στόμα ἐκθλῖβον*. פֶּה תם. *ἐκθλίβειν* herausquetschen, wegdrängen und dadurch beseitigen, entspricht hier dem St. תם aufhören act. vernichten, beseitigen. Peitho ist nämlich bei Philo der *λόγος τοῦ φαύλου*, der danach strebt zum Bösen zu überreden (*πείθειν*) und dadurch *τὰ σπουδαῖα ἀνατρέπειν* = *ἐκθλίβειν*).

Melchisedec = *βασιλεὺς δίκαιος*. צֶדֶק von Philo anscheinend für ein adject. gehalten.

Cherubim = *ἐπίγνωσις καὶ ἐπιστήμη πολλή* nach Delitzsch S. 193 aus כַּר = הַכָּרָה, רב und בים = בין.

3) Er zerlegt Wörter in ein Substantiv und davorgesetzte Präposition.

So: Beseleel und Basemath s. o. S. 157.
doppelte derartige Zusammensetzung ist Beelphegor S. 157.

13) Zu הם vgl. Ezech. 7, 11.

4) 2 Nomina, die als Subject und Prädicat im Satzverhältniss stehen, finden sich in:

Elieser = ὁ θεός μου βοηθός.

5) Ein Nomen mit einem adverbiellen Prädikate. Von dieser Art dem bibl. יִשָּׂשכָר entsprechend ist bei Philo: Dothain = ἔκλειψις ἱκανή d. h. דַּי תַּם satis est defectio.

6) Perfecta mit hinzugefügtem Subjectsnomen: Eliphas = ὁ θεός με διέσπειρεν, behandelt nach Analogie des bibl. אֱלִי שָׁמַע u. ähnl., nur dass bei Philo ־ִי als Objectsaccusativ zum Verbum gezogen ist. — Zu Arphachsad = συνετάραξε ταλαιπωρίαν kann man Bildungen vergleichen wie יוּשַׁב חֶסֶד 1 Chron. 3, 20.

Nachtrag.

Noema. On. Pharan. Psontomphanech. Sesein. Thobel.

Noema wird de posterit. Cain § 35 (Tischendorf ined. S. 120) πιότης übersetzt. — Im Hebräischen ist נעם stets „lieblich sein," Substantiva und Adjectiva dieses Stammes geben immer den Sinn der Lieblichkeit und Anmuth. Im Arab. aber hat نَعِمَ die Bedeutung „vitae bonis abundavit." Daraus dürfte die Uebersetzung „Fettigkeit" herzuleiten sein.

On: De posterit. Cain § 16 M. I, 236 (bei Tischendorf S. 99) heisst es: ἡ δὲ Ὢν καλεῖται μὲν βουνός, ἔστι δὲ συμβολικῶς ὁ νοῦς· ἐπὶ γὰρ τοῦτον οἱ πάντων θησαυρίζονται λόγοι. Aus dem Zusatze „θησαυρίζονται" erhellt, dass Philo bei On an אוֹן divitiae Hos. 12, 9. Hiob 20, 10 vgl. הוֹן Prov. 1, 13. 6, 31 u. a. gedacht hat.[14]

Pharan. Quaest. in Genes. III, 36 „grando vel far." — Far scheint auf der Wurzel פרה fruchtbar sein zu beruhen, vielleicht ist פְּרִי hier speciell auf Getreide bezogen. — Bei „grando" liegt wohl ein Anklang an בָּרָד zu Grunde.

Psontomphanech. Von Philo erklärt ἐν ἀποκρίσει στόμα κρῖνον. — Vielleicht ist dieses schwierige Wort so aufzulösen: φανηχ פַּעֲנֵחַ = στόμα κρῖνον aus פה ענה, denn ענה

14) Vielleicht erklärt sich diese Beziehung auf das „Geistesvermögen" durch das syr. ܗܘܢܐ welches „die Geisteskräfte, Vernunft" bezeichnet.



in der Bedeutung „richten“ findet sich Ex. 33, 2. Gen. 41, 16 u. a. — ψονθομ צְפְנַת = ἐν ἀποκρίσει ist der schwierigste Theil des Wortes. ἐν deutet darauf, dass in ψ ein בְּ stecken soll, der übrig bleibende Zischlaut zusammen mit νθ führt auf den Stamm שׁנה wiederholen, hier von wiederholter Rede, Gegenrede gebraucht.

Sesein. Hier haben wir es entweder mit einem älteren Missverständnisse zu thun, das Philo übernahm, oder mit einer Willkür des letzteren, für welche sich auch sonst Beispiele finden.

שֵׁשַׁי ist offenbar ursprünglich erklärt worden: Ἕκτος μου mit spir. asp. und als Paroxytonon = mein Sechster von שֵׁשׁ. — In dieser Bedeutung aber war es für Philo nicht brauchbar, und so änderte er es wahrscheinlich selbst in ἐκτός μου = ausserhalb meiner und machte dadurch den Sesein in de poster. Cain § 17 (Tischend. S. 100) zum Vater derer, welche τὰ ἐκτὸς ἀγαθά hoch schätzten.

Es gehört dies zu den Unbegreiflichkeiten und Widersprüchen der Philonischen Schriftbehandlung, vermöge deren er einerseits am Buchstaben hängt, und aus demselben herauspresst, was er hergeben soll, und andrerseits doch diesen Buchstaben bisweilen willkürlich ändert. So musste ihm in Lev. 27, 10 οὐκ ἀλλάξει καλὸν πονηρῷ auch ohne den Grundtext טוֹב בְּרָע schon aus dem Zusammenhange klar sein, dass hier von einem Umtauschen eines guten Stückes Vieh durch ein schlechtes die Rede sei, weil es ihm aber im Strome seiner redseligen Ausdeutungen besser passte, änderte er ohne Weiteres πονηρόν Böses in πόνηρον Mühevolles.[15]

Thobel. Die seltsame Etymologie von Θόβελ wie Philo nach LXX Gen. 4, 22 den תּוּבַל־קַיִן schreibt, welche de posterit. Cain § 83 (bei Tischend. S. 118) vorkommt und „σύμπασα“ lautet, scheint nach dem Zusammenhange der Stelle folgendermaassen gedeutet werden zu müssen. Philo sagt: „von der Sella dem Schatten, dem nichtigen Traume, wird ein kleines Kind geboren, das sie Thobel nennt d. h. die ganze. Denn die, welche das von vielen besungene Gut, einen wohl-

15) S. de posterit. Cain 27. bei Tisch. p. 111.

geordneten Reichthum erlangt haben, meinen damit Grosses und Kleines, ja alles zusammen in ihre Gewalt gebracht zu haben.“ — Es wird demnach Thobel das Symbol des irdischen Reichthums oder überhaupt der vergänglichen Güter dieser Welt von vielen Verblendeten als der Inbegriff der ganzen Welt angesehen, so dass die, welche ihn haben, die ganze Erde zu besitzen meinen. Daher ist Thobel = *σύμπασα* sc. *ἡ γῆ* und dies entspräche dem hebr. תֵּבֵל.[16]

Aus den vorstehenden Untersuchungen ergiebt sich, dass Philo an einer gewissen in Alexandrien einheimischen traditionellen Kenntniss des Hebräischen Antheil gehabt hat. Er hatte eine gewisse Vorstellung von den Bildungsgesetzen der Sprache, die manchmal irre gieng, manchmal aber auch das Richtige traf. Er besass auch Wortkenntniss. Er arbeitet mit diesem sprachlichen Material wie mit etwas zur Zeit noch Bildsamen, fügt und schweisst Wortstämme ineinander, ohne dabei allzu ängstlich um Orthographie bekümmert zu sein, oder nach den grammatischen Gesetzen der alten Sprache zu fragen, welche ihm allerdings unbekannt waren.

Bei einigen seiner Namendeutungen haben wir übrigens deutliche Spuren, dass er sie nicht selbst erfand, sondern auch in dieser Beziehung der Tradition folgte. So wenn er Chetura mit *θυμιῶσα* übersetzt (de sacrif. Ab. et Cain § 10 M. I, 170) und in ihr die vorbereitende Wissenschaft findet, welche der Seele den angenehmen Geruch der Erkenntnisse zuführt, so findet sich Aehnliches Beresch. rabb. c. 61, wo es von derselben heisst: שמקוטרת מצות ומעשים טובים und Tanchuma (Ausgabe Berlin 1863 p. 31 b) שנאים מעשים לקטורת.

Von Lot wird de migr. Abr. § 3 M. I, 438 gesagt, er sei *ἅπαν τὸ κλινόμενον τῆς ψυχῆς πρὸς τὸ αἰσθητὸν εἶδος* und § 27 M. I, 459 heisst er: *ἀπόκλισις*. Aehnlich erscheint Lot, nämlich als vom rechten Wege abweichender, auch im Midrasch. Tanch. p. 45 b heisst es: „Bei den Gerechten findest du, dass sie ihre Augen erheben, dagegen bei den Bösen,

---

16) Nachträglich sehe ich, dass auch Mangey I, 247 diese Vermuthung ausgesprochen hat.

dass sie ihre Augen sinken lassen. הרשעים נופלין בעיניהם שנ׳ וישא לוט וג׳ וירא את כל ככר הירדן זה סדום שהניח לאברהם והלך לסדום לעשות כמעשיהם לכך קרא שמו לוט שמו גרם לו.

Zu *Νεβρώδ* de gigant. § 15 M. I, 272 = *αὐτομόλησις* vergl. Jalk. c. 47 desgl. c. 72 כל השמות הללו לשון מרדות הן נמרוד שהעמיד מרד בעולם.

Sein Reich heisst deshalb bei Philo l. c. Babylon = *μετάθεσις*, *συγγενὴς αὐτομολίᾳ καὶ ὄνομα ὀνόματι καὶ ἔργον ἔργῳ*. Ebenso Jalk. c. 72 שהמריד כל העולם כלו עליו במלכותו.

Σάραι = *ἀρχὴ ἐμή*. *Σάρρα* = *ἄρχουσα* in de mut. nom. § 8 M. I, 587. So auch Jalk. c. 82 לשעבר היית שרי לעצמה ועכשיו שרה לכל באי העולם.

Bei dieser Etymologie ist es ganz deutlich, dass Philo sie nicht selbst gemacht, sondern aus der Tradition aufgenommen hat, denn wie könnte er sonst den Unterschied zwischen den beiden Namen in der Zufügung eines *ρ* finden?

Sicher auch ist noch manche der andern Worterklärungen und Deutungen von Philo aus der Ueberlieferung genommen, die hier bereits einen vielfach vorbereiteten Stoff gegeben hat, den Philo benutzt und weiter gebildet hat.

Die 70 Hirten des Buches Henoch und ihre Deutungen,

mit besonderer Rücksicht auf die Barkochba-Hypothese,

untersucht von **Oscar Gebhardt.**

I.

Die Schwierigkeiten, denen die genauere Bestimmung der Entstehungszeit von Schriftwerken unterliegt, die der sog. apokalyptischen Literatur angehören, sind hinreichend bekannt. Beim Buche Henoch aber, sollte man erwarten, stehe es in dieser Beziehung günstiger: Treffen wir in dieser Schrift doch nicht nur vereinzelte historische Beziehungen, sondern in einem Abschnitte desselben sogar eine zusammenhängende Uebersicht über die ganze Geschichtsentwicklung, vom ersten

Menschen an bis auf das Ziel aller Geschichte, die Vollendung des messianischen Reiches. Allerdings ist auch diese Geschichtsübersicht von allen hier in Betracht kommenden Forschern bei der Untersuchung der Zeitfrage vorzugsweise zu Grunde gelegt worden. Jedoch schon der Umstand allein, dass die Abfassungszeit des Henochbuches heute noch um nahezu drei Jahrhunderte streitig sein kann, genügt zum Erweise der Unsicherheit jener Grundlage, zugleich aber auch dazu, die Berechtigung einer Revision der verschiedenen Auffassungen des in Rede stehenden Abschnittes ausser Frage zu stellen.

Ein Ueberblick über den Inhalt des erwähnten Abschnittes diene zur Orientierung.

In der Form eines Traumgesichtes, das dem Henoch zu Theil wurde, wird uns in Kap. 85 — 90 (nach Dillmanns Zählung) der ganze Geschichtsverlauf in kurzen Zügen vorgeführt, mit Hervorhebung der Hauptbegebenheiten der Heilsgeschichte. Die einzelnen handelnden Personen und Völker werden dabei aber nicht namentlich genannt, sondern, nach Art solcher Apokalypsen, durch Thiersymbole gekennzeichnet. So erscheinen die Erzväter als Farren und Rinder, die Israeliten als Schafe; die Heidenvölker dagegen als Raubthiere, und zwar zunächst als Thiere des Feldes (Löwen, Tiger, Hunde, Wölfe, Schakale, wilde Schweine u. s. w.), dann später, von einem bestimmten Zeitpunkte an, als Raubvögel (Falken, Geier, Weihen, Adler, Raben). Bis zur Zeit des Exils sind die Beziehungen auf die Begebenheiten der heiligen Geschichte so deutlich, dass die Auslegung auf keinerlei erhebliche Schwierigkeiten stösst. So bis Cap. 89, 54. In Vers 52 findet sich noch eine deutliche Anspielung auf Elia's Himmelfahrt, und Vers 53 fasst kurz die Wirksamkeit aller späteren Propheten zusammen. In Vers 54—58 aber fehlt jede bestimmte Beziehung auf historische Fakta; es wird dort vielmehr nur ein allgemeiner Ueberblick über die traurigen Geschicke der beiden getrennten Reiche gegeben, bis zu dem Momente, wo „70 Hirten“ berufen werden, um die Schafe zu weiden (Vers 59. 60). Aber von welchem Zeitpunkte an die 70 Hirten ihre Weide beginnen, erhellt aus dem Texte nicht deut-

lich; denn nachdem (Vers 61—64) berichtet worden ist, wie der Herr der Schafe „einem andern“ (Engel?) den Auftrag gab, auf das Thun der Hirten zu achten und darüber Buch zu führen, folgt in V. 65 eine ganz allgemein gehaltene Schilderung des Thuns der Hirten überhaupt. In Vers 66 endlich findet sich wieder eine historische Beziehung: hier wird unzweideutig der ersten Zerstörung Jerusalems gedacht. Darauf (V. 67) trauert der Seher über die Zerstörung des „Hauses“ und „Thurmes“ und berichtet, dass er jene Schafe darnach „nicht mehr sehen konnte, ob sie zu jenem Hause eingiengen“ — womit auf die Abführung und den Aufenthalt im Exil angespielt wird. Das Folgende (Vers 68. 69) ist aber wieder ganz allgemein gehalten. Vers 70 f. wird berichtet, dass der „Schreiber“ das Buch, in dem er die Frevel der Hirten verzeichnete, zum Herrn der Schafe brachte und es ihm vorlas. Dann heisst es (Vers 72): „Und sofort sahe ich, wie Hirten weideten 12 Stunden lang, und siehe, drei von jenen Schafen kehrten zurück und kamen und traten herzu, und begannen Alles, was von jenem Hause eingefallen war, zu bauen, aber die wilden Schweine hinderten sie, dass sie es nicht vermochten.“ Dass sich's hier um die Rückkehr aus dem Exil handelt, ist klar; ob diese aber nach Verfluss der 12 Stunden erfolgt sein soll, oder noch innerhalb derselben, erscheint (wenigstens nach Dillmanns Abtheilung) fraglich (s. u.). Wer unter den „drei Schafen“ zu verstehen sei, scheint auch nicht genau ermittelt werden zu können, da, wenn man die beiden Führer der unter Cyrus zurückgekehrten Exulanten mit Esra und Nehemia zusammennimmt, „vier Schafe“ resultieren. — In Vers 73 wird dann auf den Wiederaufbau des Tempels hingewiesen, und weiter bemerkt, dass alles Opfer unrein war, dass über Alles den Schafen die Augen verblendet waren, dass ihrer viele den Hirten zum Umbringen übergeben wurden, bis endlich alle Schafe sich auf „das Feld“ (die Heidenländer) zerstreuten (Vers 74. 75). Hierauf wird wiederum das Hinaufbringen des Buches vor den Herrn der Schafe notiert (V. 76 f.).

Bisher war noch nicht angegeben, wieviel „Hirten“ geweidet hatten; es hiess nur von den ersten: „sie weideten

12 Stunden lang." Nun beginnt aber Kap. 90 mit den Worten: „Und ich sahe so lange, bis dass auf diese Weise die Weide übernahmen 37[1] Hirten, und sie alle vollendeten jeder seine Zeit, wie die ersten; und andere erhielten sie in ihre Gewalt, um sie zu weiden je zu ihrer Zeit, jeder Hirte zu seiner Zeit" (Vers 1). Diese „anderen" werden unter dem Bilde von Raubvögeln eingeführt, als Geier, Weihen und Raben, die jetzt unter Anführung der Adler die Schafe zu fressen beginnen (Vers 2). Die Schafe schreien, und auch der Seher wehklagt „über jenen Hirten, der die Schafe weidete" (Vers 3). Dann heisst es (Vers 4 f.): „Und ich sahe, bis dass jene Schafe von den Hunden und Adlern und Weihen gefressen wurden, und sie liessen an ihnen weder Fleisch noch Haut noch Sehnen übrig, bis nur noch ihr Gerippe dastand, und auch ihr Gerippe zur Erde fiel, und die Schafe wurden wenig. Und ich sahe so lange, bis 23 Hirten die Weide übernahmen, und sie vollendeten, je in ihrer Zeit, 58 Zeiten."

Im Bisherigen haben wir also zwei verschiedene Zahlangaben; einmal für die Zeitdauer (12 Stunden, 89, 72 und 58 Zeiten, 90, 5), dann für die Anzahl der Hirten (37 in 90, 1 und 23 in Vers 5).

Im Folgenden wird von der Geburt „kleiner Lämmer" berichtet (Vers 6), die zu den Schafen zu „schreien" beginnen, aber ohne Erfolg (Vers 7). Darauf fliegen die Raben auf jene Lämmer herab, „nehmen" eines derselben, und zerbrechen und fressen die Schafe. Nun wachsen den Lämmern Hörner; sie werden aber von den Raben niedergeworfen, bis ein grosses Horn hervorsprosst, dem die Jungen (genauer: die jungen Widder) zulaufen (Vers 8—10). Es erfolgt ein Kampf des einen Hornes mit den Vögeln, der damit endet, dass auf den Hilferuf des ersteren der Schreiber des Buches

---

1) Da die Zahl 37 die Autorität der Handschriften für sich hat, so bedarf die Frage nach der Berechtigung der Lesart 36 hier weiter keiner Erörterung. S. Dillmann, Liber Henoch Aethiopice, Annot. p. 30, und Das Buch Henoch S. 271 ff. Volkmar in der Z. d. D. M. G. Bd. 14 S. 98 und Dillmann ebendas. Bd. 15 S. 129.

ihm Beistand leistet (V. 11—14). Dann kommt der Herr der Schafe selbst im Zorne, und Alles flieht vor ihm (Vers 15). Aber noch einmal erfolgt ein Angriff der Vögel im Bunde mit den Schafen des Feldes, um jenes Horn des Jungen zu brechen (Vers 16). Der Ausgang hiervon wird in Vers 18 berichtet. Nachdem (V. 17) der Schreiber des Buches dasselbe wiederum zum Herrn der Schafe gebracht und gezeigt hat, dass „jene 12 letzten Hirten“ mehr umgebracht haben, als die vor ihnen, kommt der Herr der Schafe abermals, schlägt die Erde mit dem Stabe des Zornes, dass sie zerreisst und die Thiere alle und die Vögel des Himmels von den Schafen herabfallen und versinken. Den Schafen wird ein grosses Schwert gegeben, mit dem sie nun ihre Feinde tödten, worauf dann das Gericht erfolgt (V. 19. 20 ff.).

Der übrige Theil des Traumgesichtes interessiert uns hier nicht, denn offenbar sind wir bereits mit dem bisher Referierten über den Zeitpunkt der Gegenwart des Verfassers hinausgekommen.

II.

Schon bei den älteren Auslegern des Buches Henoch finden wir mehrfach von einander abweichende Auffassungen der „70 Hirten;“ in einem Punkte jedoch waren sie alle einig, nämlich in der Deutung der 37 Hirten (90, 1) auf einheimische Könige. Nachdem Lawrence diese Ansicht einmal aufgestellt hatte, zweifelte Niemand mehr an der Richtigkeit derselben. Zwar musste es Anstoss erregen, dass der Verfasser, wenn er unter diesen 37 Hirten die Könige von Juda und Israel von der Trennung des Reiches an bis zum Exil verstanden wissen wollte, auf sie erst zu sprechen kam, nachdem er (mit 89, 72 ff.) bereits bis zur Rückkehr aus dem Exil mit seiner Geschichtsdarstellung gelangt war, den Wiederaufbau des Tempels und die darnach erfolgte Zerstreuung der „verblendeten Schafe“ „auf das Feld“ berichtet hatte. Allein man beruhigte sich dem gegenüber bei der Annahme, der Verfasser wolle offenbar Einiges noch näher bestimmen, hebe daher die apokalyptische Schilderung von Neuem an, um

namentlich genauere Zahlenverhältnisse anzugeben. So Hoffmann (Das Buch Henoch 1833/8 S. 740) und Lücke (Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung des Johannes 2. Aufl. S. 127). Zwar möchte Hoffmann an dieser Auffassung fast irre werden im Hinblicke auf 90, 25, wo ausdrücklich alle „70 Hirten" beim Gerichte schuldig gefunden und in die feurige Tiefe geworfen werden, also auch fromme Könige, wie Josaphat, Hiskia, Josia; jedoch auch hiefür wird eine Auskunft gefunden: .Die geringe Zahl dieser Gott wohlgefälligen Könige liess sie in der Menge der übrigen verschwinden, so dass der Verfasser sie füglich übergehn und alle in eine Kategorie werfen konnte [!] (a. a. O. S. 760).

Diese Deutung richtet sich selbst, abgesehen auch davon, dass sie, um die erforderliche Summe zu gewinnen, sich genöthigt sieht, 3 bis 5 Könige (je nachdem die Zahl 37 beibehalten oder in 35 geändert wird [2]), die freilich nur kurze Zeit regierten, aber darum doch immer „Hirten" waren und „weideten," als übergangen zu denken.

Nachdem so die älteren Ausleger mit den 37 Hirten (90, 1) bis zum Exile gelangt sind, müssen sie allerdings für die jetzt folgenden 23 Hirten zu heidnischen Herrschern greifen (von Nebukadnezar bis Antiochus Epiphanes; so Lawrence a. a. O. S. 59, und nach ihm ähnlich Hoffmann S. 25 und Gfrörer: Geschichte des Urchristenthums, das Jahrhundert des Heils I, S. 97 f.), die 12 letzten aber sollen dann doch wieder einheimische Fürsten sein, nämlich die Makkabäer und Herodes. Diese Ansicht ist jedoch von den Meisten später wieder aufgegeben worden. Nachdem Lücke (a. a. O. 1. Aufl. S. 55) sich dahin ausgesprochen hatte, dass das über die letzten 12 Hirten (90, 17) Erwähnte, dass sie nämlich viel mehr als die vor ihnen umgebracht hätten, wenigstens von den ersten

---

2) Schon Lawrence (bei Hoffmann a. a. O. S. 57) vermuthete hier eine Textverderbniss, weil 37 mit 23 und 12 zummen 72 macht statt der angekündigten 70. Hoffmann (S. 24) ist zwar gegen die Aenderung, glaubt jedoch auf die oben angegebene Weise für beide Fälle Rath schaffen zu können. S. auch Lücke a. a. O. 1. Aufl. S. 54.

Makkabäerfürsten nicht gut gesagt werden könne, nahm Hoffmann seine früher kundgegebene Zustimmung zu Lawrence's Ansicht zurück (a. a. O. S. 25 und S. 749 ff.) und entschied sich auch hier für auswärtige Könige: die Ptolemäer und Seleuciden von Ptolemäus Philopator an bis auf den syrischen Usurpator Tryphon um 143.[3] Wie wenig aber auch diese Auskunft befriedigen konnte, zeigte sich bald in dem neuen Erklärungsversuche Krieger's, dem Lücke sich anschloss. Darin zwar musste Hoffmann Recht gegeben werden, dass unter den letzten 12 Hirten auswärtige Herrscher zu verstehen seien; ob aber der Verfasser in der That alle Ptolemäer und Seleuciden, unter ihnen auch unbedeutende Fürsten, die zu Judäa nicht einmal in einem besonders bemerkenswerthen Verhältniss gestanden, im Auge hatte, ja ob er überhaupt in der Geschichte der auswärtigen Reiche so bewandert war, dass er sämmtliche Regenten derselben kannte, schien mehr als zweifelhaft (s. Lücke a. a. O. 2. Aufl. S. 130 f.). Auch der Umstand erregte Bedenken, dass der Verfasser, wenn er diese 12 mit jenen 37 (90, 1) + 23 (90, 5) summirte, von 72 Hirten, und nicht von 70, wie er doch an mehr als einer Stelle gethan (89, 59. 90, 22. 25), hätte reden müssen. Um nun einerseits nur solche auswärtige Fürsten angedeutet sein zu lassen, die wirklich über Judäa geherrscht haben, und andrerseits nicht mehr als 70 als Totalsumme zu gewinnen, eignete sich Lücke folgende von Krieger vorgeschlagene Deutung an, die ausserdem auch den bisher fast ganz ignorierten 12 Stunden (89, 72) und 58 Zeiten (90, 5)[4] gerecht zu werden schien:

---

3) Wie Hoffmann danach seine Deutung der 23 Hirten der vorigen Periode, in der er gleichfalls früher mit Lawrence übereinstimmte, modificiert, s. S. 756 f. Charakteristisch ist, dass 3 ihrer kurzen Regierung wegen dort übergangene Perser, und ein Macedonier, den ein gleiches Schicksal getroffen hatte, jetzt wieder in Gnaden angenommen werden, weil 4 der schon früher verwandten Regenten jetzt hier erforderlich sind, um die Summe der letzten 12 zu Stande bringen zu helfen.

4) Hoffmann hatte sie nur ganz allgemein als Ausdruck für die Dauer des Druckes, parallel den 70 Jahrwochen Daniels, angesehn, und unmotivierter Weise die 12 Stunden als in den 58 Zeiten mit enthalten betrachtet (s. S. 742 f.).

Da die Zahl der Hirten, die während der ersten 12 Stunden weiden, nicht angegeben werde (argumentiert Lücke a. a. O. nach Krieger), im Verlaufe der Darstellung aber noch weitere 37 und 23 (zusammen 60) namhaft gemacht seien, so sehe man deutlich, dass der Verfasser sich in diesen 12 Zeiten 10 Hirten weidend gedacht habe (60 + 10 = 70); denn die letzten 12 Hirten (90, 17) seien offenbar nicht besonders zu zählen, sondern als in den 23 (90, 5) schon mit enthalten zu denken. Danach wäre die jüdische Geschichte von der Trennung des Reiches bis zur Gegenwart des Verfassers in folgendes Schema gebracht: 10 + 37 + 23 (= 70). Er zählte also 1) 10 auswärtige Herrscher während des Exils, 2) 37 jüdische Könige von der Trennung des Reiches bis zum Exil und 3) 23 (11 + 12) fremde Fürsten von der Rückkehr aus dem Exil bis auf seine Zeit.

Hierbei bleibt zweierlei unbegreiflich: einmal, aus welchem Grunde der Verfasser zuvor das Exil beschrieb und dann erst die Zeit von der Reichsspaltung bis zum Exil, und zweitens, warum er, wenn ihm auf die Zahl der Hirten in den 12 Stunden so wenig ankam (s. S. 131), überhaupt von den einheimischen Königen, die ihm doch alle bekannt sein mussten, einige wegliess (s. o. S. 168). Er konnte recht wohl alle 40 (statt 37) zählen, und dafür 7 (statt 10) Hirten in den 12 Stunden des Exils weiden lassen.

Doch sehen wir weiter zu, wie Lücke auf Grund jenes Schema's nun versucht, auch die Zeitdauer der Fremdherrschaft zu ermitteln.

Sollten jene 12 Stunden „die 70 oder 72 Jahre des Exils" repräsentieren, so musste der Verfasser eine Stunde zu 6 Jahren berechnet haben (12 × 6 = 72). Diese „Stunden" aber seien offenbar von gleicher Dauer mit den 90, 5 erwähnten „Zeiten," deren 58 vom Verfasser für die 23 letzten Hirten angegeben seien; folglich müsse man, um die Herrschaftsdauer dieser 23 Hirten zu gewinnen, 6 × 58 (= 348) Jahre vom Ende des Exils an herabgehen. Letzteres ins Jahr 536 vor Christo gesetzt, käme man auf diese Weise bis zum Jahre 188 vor Christo, „also nahe bis auf die Regierungszeit des Antiochus Epiphanes (176—164)." Bei dieser Deutung,

meint Lücke (S. 130) „verschwinden alle Schwierigkeiten“ — das Räthsel der 70 Hirten ist gelöst. Nachdem nämlich auf dem angegebenen Wege das Jahr 188 als Endpunkt der 23 letzten Hirtenzeiten gewonnen ist, wird folgendermaassen weiter argumentiert: Es sei klar, dass der Verfasser von 90, 6 an die Zeit der syrischen Bedrückung und die Erhebung des Volkes unter Mattathia und dessen Söhnen schildere; man müsse daher annehmen, Antiochus Epiphanes sei unter den 23 Hirten in den 58 Zeiten mit eingerechnet und auch der Kampf unter Juda Makkabi falle in dieselben hinein. Freilich kommt man bei jener Berechnung um mehr als 20 Jahre zu kurz (bis 188, statt etwa bis 165), das brauche jedoch nicht an der Richtigkeit derselben irre zu machen, — es sei das ein Mangel, der bei der apokalyptischen Chronologie um so weniger in Betracht komme, „da wir nicht bestimmt wissen, von welchem Jahre an die 58 Zeiten datiert werden.“ Auffallend ist, da man doch einmal annahm, mit den 12 Stunden seien die 70 bis 72 Jahre des Exils bezeichnet, eine Stunde also = 6 Jahren, dass man das Exil nicht auf andere Weise berechnete; nämlich, anstatt von der Schlacht bei Karchemisch bis auf Cyrus, von der Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar (588) bis zur Vollendung des Tempelbaues im 6. Jahre des Darius (516). Zählte man dann weiter die 58 Zeiten (zu je 6 Jahren) von 516 an, so gelangte man mit dem Ende derselben, wenn auch nicht bis zum Aufstande unter Juda Makkabi, so doch wenigstens bis zum Jahre 168, also bis in die letzten Jahre des Antiochus. Das Deficit war dann allerdings so gering (2 – 3 Jahre), dass es kaum in Betracht kommen konnte. Diese so modificierte Rechnung möchten wir nicht ohne Weiteres für verfehlt erklären, wenn wir auch mit der Art und Weise nicht übereinstimmen können, wie Lücke nun auch den übrigen Zahlangaben noch genauer gerecht werden will. Er versucht nämlich jetzt, die 23 Hirten in der Geschichte nachzuweisen, gesteht aber selbst zu, die von ihm gewonnene Reihe (von Cyrus bis Darius III. 11 Herrscher, von Alexander dem Grossen bis Antiochus Epiphanes – 12) sei nicht genau; man könne mehr Fürsten zählen, welche kürzer und länger über Judäa geherrscht haben;

eine gewisse Willkür in der Auswahl sei jedoch nicht anstössig, da ja auch Daniel beliebig 10 syrische Fürsten von Antiochus Epiphanes zähle, — mit demselben Rechte könne unser Apokalyptiker 12 zählen, „man weiss nicht, nach welcher Auswahlregel.“ Sollte nun auch eine derartige Annahme berechtigt sein, so fällt jene Bestimmung der 23 Hirten doch schon damit in sich zusammen, dass sie nur dann überhaupt in Anwendung gebracht werden kann, wenn unter den 37 Hirten jüdische Könige verstanden werden, — eine Deutung, die sich aber als gänzlich unstatthaft erwies.

Bei der näheren Bestimmung der Abfassungszeit legt nun allerdings auch Lücke auf dieses Zahlenspiel kein grosses Gewicht. Wie es sich auch damit verhalten möge, so erscheint ihm doch Eines unleugbar, dass nämlich in 90, 6 ff. die Zeit der makkabäischen Erhebung und des heldenmüthigen Kampfes gegen Antiochus Epiphanes geschildert werde, und dass der Verfasser der Apokalypse in dieser Zeit lebte und schrieb (S. 132 f.). Aus 90, 28, wo die Erwartung der Entfernung des alten und Aufstellung eines neuen Tempels ausgesprochen wird, schliesst Lücke (nach Krieger) dann weiter, dass der Verfasser die Tempelreinigung (1 Makk. 4) noch nicht erlebt haben könne, da er sonst wohl von einem ganz neuen Tempelbau nicht geweissagt haben würde. Andererseits aber spiele der Verfasser auf die heilige Versammlung in Mizpa an (90, 15, vergl. 1 Makk. 3), so dass er also zwischen dieser Versammlung und der Tempelreinigung seinen prophetischen Standpunkt in der Gegenwart genommen zu haben scheine. Allein die Beziehung von 90, 15 auf die Versammlung zu Mizpa ist nur bei der unrichtigen Uebersetzung Hoffmanns (nach Lawrence) möglich, während diese Stelle nach der richtigen Uebersetzung nicht ein anbetendes Niederfallen der Schafe vor ihrem Herrn berichtet, sondern vielmehr die Flucht und den Fall der Raubvögel angesichts des im Zorne den Seinen zu Hilfe eilenden Herrn der Schafe.

Diese genauere Zeitbestimmung verliert also, wenigstens nach der einen Seite hin, ihren Halt. Stände es aber aus andern Gründen fest, dass der Verfasser unter Juda Makkabi schrieb, so wäre es allerdings (aus 90, 28 f.) wahrscheinlich,

dass die Wiedereinweihung des Tempels noch ausserhalb seines Gesichtskreises lag.

III.

In ein neues Stadium trat die Auslegung der Geschichtsvision des Buches Henoch, seit Ewald in allen 70 Hirten auswärtige Herrscher erkannte, und eine von der bisherigen völlig abweichende Auffassung der verschiedenen Zahlangaben zur Geltung brachte. Hatten Krieger und Lücke die letzten 12 Hirten in die vorhergenannten 23 eingerechnet, weil sie die Hirten der ersten 12 Stunden als Fremdherrscher während des Exils von den 37 als einheimischen Regenten trennen zu müssen glaubten, so statuiert Ewald das umgekehrte Verhältniss: die ersten 12 werden als in den folgenden 35 (37)[5] mit enthalten betrachtet, die letzten 12 dagegen von den vorhergehenden 23 unterschieden. Auf diese Weise ergiebt sich ihm ein durch den Parallelismus seiner Glieder imponierendes Schema, nämlich: 12 + 23 + 23 + 12 (= 70). Die Ausdeutung des Einzelnen ist nun kurz folgende: Durch die schematische Zerlegung der Zahl 70 in jene 4 Faktoren sind 4 grosse Zeitwechsel in der Herrschaft der fremden Könige über das Volk Israel ausgedrückt, so zwar, dass die einzelnen Heidenherrscher in jeder Periode vom „kundigen Leser“ nachgerechnet werden können. Unter den ersten 12 Hirten sollen nämlich die assyrischen, babylonischen, und neben ihnen auch ägyptische Könige, gemeint sein, genauer: die 5 assyrischen von Phul bis Asarhaddon, die 3 chaldäischen, welche man bis zur Zerstörung Babels gewöhnlich allein rechnete, und endlich 4 ägyptische von Necho bis Amasis. Für die zweite Periode zählt Ewald von Darius dem Meder und Cyrus alle weiteren persischen Könige, wie sie im 27. manethonischen Verzeichnisse stehen (15), dann die (8), welche die manethonischen Verzeichnisse für das 28. bis 30. Königshaus nachweisen, und gewinnt so die nöthigen 23. Die nun fol-

---

5) Auch Ewald hält die Zahl 37 für verderbt aus 35 (s. Geschichte des Volks Israel 1. Aufl. III, 2. S. 398), und zählt für die ersten 12 Stunden 12 (nicht 10) Hirten.

genden 23 Hirten beginnen ihm mit Alexander dem Grossen und den beiden nächsten Nachfolgern aus seinem Hause; zu ihnen gehören dann noch Cassander, Antigonus und Demetrius, und die 5 Könige des nun folgenden neu-macedonischen Hauses (zusammen 11), ferner die 7 ersten Ptolemäer und die 5 ersten Seleuciden, im Ganzen also wieder 23. Die letzten 12 Hirten endlich deutet Ewald auf die Seleuciden von Antiochus dem Grossen bis Demetrius II. (vgl. die Abhandlung über des äthiopischen Buches Henókh Entstehung, Sinn und Zusammensetzung S. 50 ff. und Geschichte 3. Aufl. IV. S. 452 ff.).

Danach soll denn auch das Zeitalter des Buches (bei Ewald: des dritten Henochbuches) so scharf als nur möglich bestimmt sein: Es stammt aus der Zeit des Johannes Hyrkanus, und zwar kam (nach 90, 13) damals, als der Verfasser schrieb, dieser Fürst eben in eine neue grosse Gefahr, durch griechische Angriffe erdrückt zu werden, „welches nur auf die Zeit passt, da Demetrius II., zum zweitenmale syrischer König geworden, mit neuen Kriegen drohte“ (a. a. O. S. 54).

Auf dieses für die Abfassungszeit gewonnene Resultat näher einzugehen, ist hier noch nicht der Ort (s. u.), da wir bei Ewald ebensowenig als bei einem der älteren Ausleger einer Ausdeutung der einzelnen Züge in der Geschichtsdarstellung unseres Abschnittes begegnen. Sehen wir daher vom Endergebniss ab, und betrachten den Weg, auf dem es gewonnen wurde, so können wir zwar unbedingt zugeben, dass Ewalds Auffassung der 70 Hirten Eines vor der aller seiner Vorgänger voraus hat: es bleibt sein Verdienst, den Irrthum für immer zunichte gemacht zu haben, als seien unter den 70 Hirten zum Theil einheimische, zum Theil auswärtige Herrscher zu verstehen. Ob aber in der That, wie Ewald behauptet, der Verfasser nicht allein mit den letzten 12 Hirten auf 12 Könige der Reihe nach hinweisen, sondern auch „unter den 3 vorigen Reihen von 12 + 23 + 23 ganz genau nachzurechnende geschichtliche Könige geben wollte,“ das möchten wir bezweifeln. Auch scheint es uns, als nehme Ewald mit der einen Hand, was er mit der andern gegeben; denn hiess es eben, es sollten „ganz genau“ nachzurechnende

Könige sein, so wird damit im gleich Folgenden offenbar schon kein Ernst mehr gemacht, wenn es weiter heisst, wir könnten uns auf „einige kleinere Willkürlichkeiten im Auswählen“ gefasst machen. Allerdings wäre es nur ein seltsamer Zufall, wenn die Gesammtzahl der fremden Herrscher bis zur Gegenwart des Verfassers gerade 70 wäre; aber nur wenn dieser Zufall sich wirklich ereignet hätte, könnte von einer „ganz genauen“ Rechnung die Rede sein. Die Auskunft, die Ewald auf diese Bedenken ertheilt, scheint uns sehr wenig befriedigend: „Die Willkürlichkeiten im Auswählen der Könige,“ heisst es, „konnten nicht gross sein, und es musste jede wieder ihre leichte Entschuldigung haben, so dass jeder andere leicht etwa auf dasselbe kommen musste.“ Unsrer Meinung nach wäre das Zusammentreffen der nachrechnenden Leser mit dem Verfasser in den Auslassungen von Königen ein nicht weniger seltsamer Zufall, als wenn die Summe der fremden Herrscher bis zur Gegenwart des Verfassers gerade 70 betrüge. Wahrhaft überraschend aber ist es, wenn Ewald seine mühsame Aufzählung der 70 Hirten mit den Worten schliesst: „Und wirklich liegt diese ganze Berechnung so nahe, und ist in sich selbst so wohl zusammenhängend, dass wir nicht zweifeln, sie sei die ursprünglich von unserm Verfasser bezweckte gewesen.“ Es will uns im Gegentheil durchaus unzulässig erscheinen, dem Verfasser ohne Weiteres zuzumuthen, er habe eine so complicierte, und ohne sehr umfassende Geschichtskenntniss und Quellenforschung ganz undenkbare Berechnung nicht allein selbst für sich angestellt, sondern auch an „kundige Leser“ dabei gedacht, bei denen er das Verständniss derselben voraussetzte. Endlich weisen wir noch darauf hin, dass es misslich ist, schon mit Phul die Reihe der 12 ersten Hirten beginnen zu lassen, da nach dem Texte (89, 54–59) die 70 Hirten erst berufen werden, nachdem die Bedrückung der Juden durch fremde Völker bereits begonnen (Vers 54 ff.), und solche Dimensionen angenommen hat, dass der Seher selbst sich mit einer Vorstellung an den Herrn der Schafe wendet „in Betreff der Schafe, dass sie von allen den wilden Thieren gefressen wurden“ (s. Vers 57 ff.).

IV.

Ungleich mehr Wahrscheinlichkeit als diese Ewaldsche Deutung der 70 Hirten hat die, im Allgemeinen zwar ähnliche, im Einzelnen jedoch abweichende Auffassung Dillmanns (s. Das Buch Henoch, übersetzt und erklärt S. 265 ff. und S. 273 ff.). Das von Ewald dem Verfasser zugeschriebene Schema (12 + 23 + 23 + 12) legt auch Dillmann seiner Deutung zu Grunde, findet aber in der ersten Periode nur die Zeit der Chaldäerherrschaft geschildert; die zweite weist er dann (wie Ewald) den Persern zu, ohne jedoch die Namen der vom Verfasser für diese persische sowohl als für die exilische Periode angenommenen „Hirten“ ausfindig machen zu wollen. Dieses wäre, meint Dillmann mit Recht, eine vergebliche Mühe, da der Verfasser jene Namen selbst wohl nur zum Theil gekannt habe.

Es fragt sich nur, ob nicht auf diese Weise die Zahl 70 und ihre schematische Zertheilung in 12 + 23 + 23 + 12 gänzlich ihre Bedeutung verliert? Unser Verfasser, meint Dillmann, sieht, wie der Verfasser des Buches Daniel, in jenen 70 Jahren des Jeremias nicht gewöhnliche Jahre, sondern 70 grössere Zeiträume oder „Zeiten.“ Diese bestimmen sich ihm dann aber näher als 70 Herrscherzeiten, oder als Zeiten von 70 bösen heidnischen Hirten. „Die ganze Erniedrigung und göttliche Verwerfung Israels in diesem Zeitraume“ (vom Beginn der Chaldäerherrschaft an bis in die Gegenwart) „stellt er vor als eine Ueberlassung der Herde an fremde Hirten, und die Zahl dieser Hirten, die mit und nach einander die verstossene Herde weiden sollen, bestimmt er auf 70, die zugleich 70 Zeiten herrschen, so dass die Zahl 70 nicht bloss die Herrschaftsdauer, sondern auch die Anzahl der Hirten selbst angiebt.“ Freilich erhellt nun aus dieser Ausdeutung der Zahl 70 die Länge der Unterdrückungszeit nicht so unmittelbar, wie bei Daniel; „nicht jeder Herrscher regiert gleich lange, des einen Zeit ist kürzer, des andern länger, und wenn man weiss, dass die Unterdrückung 70 Herrscherzeiten dauert, so weiss man damit die Länge dieses Zeitraumes noch nicht.“ Der Verfasser musste also,

um sich seinen Lesern verständlich zu machen, genauere Auskunft über die 70 Herrscherzeiten und ihre Dauer ertheilen, und das that er, indem er zeigte, wie jene seine Ausdeutung durch die Geschichte als richtig bestätigt werde. „Zu diesem Ende zerfällte er den ganzen Zeitraum der 70 Herrscher in 2×35 Herrscherzeiten, und jede dieser Hälften wieder in 12 und 23 Herrscherzeiten, indem er 12 für die exilische, 23 für die persische, und dann 35 für die griechische Periode setzte, aber so, dass er die 12 letzten von den 23 ersten derselben unterscheidet als Zeiten des stärksten und ungerechtesten Drucks.“ Jene Zerfällung der Zahl 70 hätte also hiernach die Bedeutung, durch das „schematisch genaue Sichentsprechen der einzelnen Glieder der Gesammtzahl“ seiner Berechnung den blendenden Schein der Richtigkeit zu verleihen, indem durch die historischen Andeutungen zu jeder Periode die Leser den jedesmal gemeinten Zeitraum erkennen und zugleich wahrnehmen konnten, dass durch die vier Zahlen eine annähernd richtige Bestimmung des Verhältnisses jener Perioden zu einander gegeben sei.

Nun wäre aber nicht abzusehen, was den Verfasser veranlassen konnte, nicht allein von Herrscher*zeiten* zu reden, sondern ausdrücklich auf die Anzahl der „Hirten“ selbst hinzuweisen, wenn nicht in der That wenigstens *eine* der bezeichneten Perioden gerade soviel fremde Herrscher aufzuweisen hatte, wie sie die betreffende Zahl des Schema's angab. Gesetzt etwa, er fand, dass von einem entscheidenden Wendepunkte der vaterländischen Geschichte an bis auf seine Zeit 35 auswärtige Fürsten über das Volk Israel geherrscht hatten, von denen wiederum die 12 letzten sich durch besonders harten Druck von ihren Vorgängern unterschieden, so konnte ihn dieses zu der oben erwähnten Theilung der Zahl 70 veranlassen, ohne dass er gerade für die ältere Geschichte seines Volkes dasselbe Zahlenverhältniss (in umgekehrter Ordnung) genau zutreffend fand. Ein solches Verfahren wäre um so leichter erklärlich, je weniger der Verfasser zu besorgen brauchte, dass irgend Jemand seine ganze Berechnung controlieren werde; es war genug, wenn auch nur die Angabe, dass von einem bestimmten Zeitpunkte an zuletzt 12 Hirten

geweidet hätten, sich als mit der Geschichte in Einklang stehend erwies. Hier aber musste die Zahl genau zutreffen, wenn nicht das Ganze zu einer bedeutungslosen Spielerei werden sollte.

Prüfen wir nun unter diesem Gesichtspunkte Dillmanns weitere Ausdeutung der verschiedenen Perioden und ihrer Herrscher. Die Zeit der ersten 12 Hirten ist ihm, wie wir sahen, die exilische (von Nebukadnezar bis Cyrus), die Zeit der 23 folgenden Hirten die persische Periode. Mit Kap. 90, 1b tritt dann ein neuer Wendepunkt ein: andere Hirten erhalten die Schafe in ihre Gewalt, 35 bis auf die Gegenwart des Verfassers. Die Heidenvölker, bisher unter dem Bilde von Löwen und Tigern eingeführt, verwandeln sich in Raubvögel: Adler, Geier, Weihen und Raben sind es, die von jetzt an die Schafe fressen. Damit ist, nach Dillmann, der Uebergang der Fremdherrschaft von den Persern auf die Griechen angezeigt, die zunächst in 23 Herrscherzeiten von Alexander dem Grossen bis Antiochus Epiphanes, und dann in 12 Herrscherzeiten von Antiochus Epiphanes bis auf die Gegenwart des Verfassers verläuft.

Was nun zunächst die 23 Hirten seit Alexander betrifft, so ergiebt sich diese Zahl als „annähernd richtig, wenn man einmal die Herrscherreihe der beiden Epigonenreiche, in welchen am meisten Juden lebten, bis gegen den Anfang der Religionskämpfe hin, also die 7 bis 8 von Seleucus Nicator bis Seleucus Philopator und Heliodor, und die 6 von Ptolemäus Lagi bis Ptolemäus Philometor zusammennimmt, ebenso Alexander den Grossen mit seinen Nachfolgern Arrhidäus Philippus, Alexander Aegus, und neben und nach ihnen etwa Perdikkas, Antipater, Eumenes, Antigonus und Demetrius, Lysimachus. Mit Sicherheit freilich lässt sich der Natur der Sache nach hier nicht nachrechnen.“ Wir sehen also, es findet in dieser Periode wenigstens ein genaues Zutreffen der Zahl des Schema's mit der Geschichte nicht statt. Aber dieses kann vielleicht bei der letzten Periode der Fall sein, und der Verfasser könnte dadurch, dass sich hier gerade „12 Hirten“ ergaben, zu der Wahl obigen Schemas bewogen worden sein. Unsere Erwartung scheint sich zu bestätigen, denn,

lesen wir bei Dillmann, „den letzten Zeitraum füllen gerade 12 Herrscher, die mehr umbrachten als alle früheren“ (S. 282). Sehen wir aber genauer zu, so lässt sich zwar die erforderliche Zahl zusammenbringen; allein man kann ebensogut mehr oder weniger als 12 zählen, je nachdem man den einen oder anderen mitrechnet oder weglässt. 11 sind leicht aufgezählt, wenn man von Antiochus Epiphanes bis auf Antiochus Kyzikenus herabgeht, wer aber soll der 12. sein? Dillmann proponiert, „damit die Zwölfzahl voll werde,“ entweder Demetrius II., der zweimal regierte, doppelt zu zählen (wie Ewald wollte), oder „einen der beiden ägyptischen, noch nicht gezählten (!) Herrscher dieses Zeitraumes hinzuzunehmen, und zwar eher Ptolemäus Lathurus als Ptolemäus Physkon.“ Wie wenig uns damit gedient sein kann, dass es nicht unmöglich ist, die Zwölfzahl voll zu machen, erhellt von selbst, wenn man bedenkt, wie viel (nach Obigem) gerade hier auf Sicherheit in der Rechnung ankommt. Nun fragt sich aber, wenn Dillmann es einmal (durch 90, 6) geboten sein lässt, mit Antiochus Epiphanes den Anfang zu machen, warum er denn nicht von diesem an genau der Geschichte gemäss 12 Regenten weiter zählt, und in die Zeit des letzten der so gewonnenen „Hirten“ die Gegenwart des Verfassers setzt? Die Antwort hierauf ergiebt sich leicht: hätten wir die Zahlangaben allein, so wäre ohne Zweifel das bezeichnete Verfahren eingeschlagen worden; nun haben wir aber ausserdem noch, wie für jede der vorigen Perioden, so auch für diese letzte eine kurze Beschreibung dessen, was sich in ihr begeben. Hierauf muss nun selbstverständlich Rücksicht genommen werden, und so lässt denn auch Dillmann die nähere Bestimmung der 12 letzten Hirten wesentlich von der Auslegung des dieselben betreffenden Abschnittes abhängen. Andrerseits aber fällt für die Deutung der historischen Beziehungen jenes Abschnittes wiederum der Umstand schwer ins Gewicht, dass eben dieser letzten Periode nicht weniger als 12 Hirten vom Verfasser zugeschrieben werden. Doch gehen wir auf den Inhalt der fraglichen Stelle und Dillmanns Auslegung derselben näher ein.

Den Anfang des vierten Zeitraumes bezeichnet der Verfasser nicht, wie sonst, durch eine Charakteristik der Hirten

desselben, sondern durch Hinweisung auf das Aufkommen eines neuen Geschlechtes in der Schafherde: Kleine Lämmer, heisst es, werden geboren, und beginnen ihre Augen zu öffnen und zu den Schafen zu schreien, d. h. die Treuen und „Frommen,“ welche im Volke noch übrig sind, beginnen in der Zeit des Antiochus Epiphanes, im Gegensatz gegen die Partei der Griechenfreunde, sich nur um so fester an die Religion der Väter anzuschliessen, thun sich zu einer geschlossenen Partei zusammen, und suchen durch Mahnung, Beispiel, Kampf und Märtyrerthum dem Abfalle der Menge zu griechischem Wesen entgegenzuarbeiten; aber vorerst vergeblich: die Schafe schreien ihnen nicht zu, d. h. die Masse des Volkes hört sie nicht, die griechische Partei erhält sich noch lange fort. Nun fliegen aber die Raben auf jene Lämmer herab, nehmen eines derselben und zerbrechen und fressen die Schafe (90, 8). Hier ertappt Dillmann unseren Verfasser auf einem Sprunge, von der vorläufigen allgemeinen Charakteristik des Wesens der „Frommen“ vor dem Ausbruche des Religionskrieges unter Mattathia, mitten in denselben hinein. Hatten nämlich die älteren Ausleger in Kap. 90, 6–14 nur den Anfang der Erhebung, unter Mattathia und Juda Makkabi beschrieben gefunden (was auch nach Dillmann nahe liegt, s. S. 277), und unter jenem Lamme, das von den Raben genommen wird, den Märtyrer Eleazar (2 Makk. 6, 18 ff.) verstanden, so sieht Dillmann sich genöthigt, um seit Antiochus Epiphanes 12 Hirten zählen zu können, viel weiter in der Geschichte der Makkabäer, bis auf Johannes Hyrkanus, herabzugehn, und deutet das eine Lamm (90, 8) auf Juda's Bruder und Nachfolger Jonathan, welcher um 143 von Tryphon in Ptolemais hinterlistig gefangen und später getödtet wurde. Das nöthigt ihn dann zu der sehr misslichen Annahme, der Verfasser verzeichne über die Kämpfe der Syrer gegen Mattathia und dessen Söhne bis 143 weiter nichts, als dass „die Raben auf jene Lämmer flogen und eines von jenen Lämmer nahmen, die Schafe aber zerbrachen und frassen“ (V. 8). Aber sehen wir auch von diesem Ueberspringen der glorreichen Kämpfe unter Juda Makkabi ab, so ergeben sich im Folgenden noch grössere Schwierigkeiten. Vers 9a heisst es näm-

lich: „Und ich sahe, bis jenen Lämmern Hörner wuchsen und die Raben ihre Hörner niederwarfen.“ Wenn man dieses Hörnerwachsen im Allgemeinen auf die zunehmende Wehrkraft der Frommen bezieht, und das Niederwerfen der Hörner durch die Raben auf die Bewältigung unbedeutenderer Aufstandsversuche[6] vor dem Auftreten des grossen Hornes in Juda Makkabi (mit Lücke), so macht dieser Vers keine erheblichen Schwierigkeiten; anders bei Dillmanns Deutung, der zufolge erst nach der Gefangennahme Jonathans „den Lämmern Hörner wachsen.“ Da bleibt ihm denn nichts übrig, als unter den „Hörnern“ nicht bloss kräftige, streitbare Männer, sondern Fürsten und Träger unabhängiger Reichsgewalt zu verstehn (S. 277). Mattathia, Juda Makkabi und Jonathan sind also unter den Lämmern mit Hörnern jedenfalls nicht mit gemeint, das eine grosse Horn (Vers 9 b) soll aber Johannes Hyrkanus sein; — da bleibt denn nur Simon übrig, auf den jenes Bild in V. 9 a gedeutet werden könnte. Von diesem aber konnte der Verfasser unmöglich sagen, die „Raben“ hätten ihn überwältigt, wenn er auch in ihrem Interesse und im Vertrauen auf sie ermordet wurde. Ausserdem heisst es ja in Vers 9 a (in der Mehrzahl): „Und ich sahe, bis jenen Lämmern Hörner wuchsen, und die Raben ihre Hörner niederwarfen.“ Dillmann hilft sich damit, dass er in Vers 8 zwar schon Jonathans Schicksal geschildert sein lässt, in Vers 9a aber doch wieder Juda und Jonathan (neben Simon) unter den aufsprossenden und niedergeworfenen Hörnern mit verstanden wissen will. Da hätte denn der Verfasser in der That eine sehr verworrene Schilderung der Makkabäerzeit gegeben, ohne alle Rücksicht auf die Reihenfolge der Begebenheiten, und ohne von den siegreichen Kämpfen der Makkabäer (seit Juda) Notiz zu nehmen. Aber auch die Schilderung dessen, was sich mit dem grossen Horne begeben (s. besonders Vers 11. 13) stimmt wenig zu den grossen Erfolgen Hyrkan's. Zwar könnte in V. 12 an und für sich wohl

6) Dass uns die Bücher der Makkabäer aus der ersten Zeit des Religionskampfes nur Siege der Juden über ihre Feinde berichten, schliesst diese Deutung nicht aus.

der Feldzug des Antiochus Sidetes gegen Hyrkan in dessen erstem Jahre gemeint sein; aber nach V. 11 ist diese Beziehung nicht wohl möglich, da in der letztgenannten Stelle wohl schwerlich (wie Dillmann meint, s. S. 279), das Verhalten der Heiden in dem Zeitraume, der dem Auftreten des grossen Hornes (Hyrkan) vorhergieng, geschildert sein möchte, sondern vielmehr offenbar das Verhalten der Heiden zu der Zeit, wo das grosse Horn bereits hervorgesprosst war (Vers 9), nach den Schafen sah und schrie, und die „Jungen“ [7] an sich heranzog (V. 10). Bei Vers 13 will dann Dillmann, da weder unter Antiochus Sidetes, noch unter Demetrius II., Alexander Zebina oder Antiochus Grypus irgend ein namhafter Krieg gegen Hyrkan stattgefunden hat, an einen Krieg denken, der gegen das Ende der Regierung Hyrkan's (um 110) zwischen dessen Söhnen und Antiochus Kyzikenus (später auch Ptolemäus Lathurus) geführt wurde. Allein hierzu scheint der Text schlecht zu passen. Er lautet nämlich (Vers 13): „Und ich sahe sie, bis die Hirten und Adler und jene Geier und Weihen kamen, und sie schrieen den Raben zu, dass sie das Horn jenes Jungen zerbrechen sollten, und sie stritten und kämpften mit ihm und es stritt mit ihnen, und schrie, dass ihm seine Hilfe kommen möchte.“ Offenbar handelt sich's hier um die Existenz des grossen Hornes; es befindet sich in grosser Gefahr, von der Uebermacht bewältigt zu werden, und ruft daher um Hilfe. Bei jenem Kampfe dagegen, auf den Dillmaun recurriert, kann davon keine Rede sein. Eine Empörung Samariens wird zunächst von den Syrern, dann von den Aegyptern unterstützt; aber beide, Syrer und Aegypter, werden von Hyrkan's Söhnen besiegt, Samaria erobert und zerstört. Hyrkan selbst weilte unterdessen ruhig in Jerusalem und verrichtete seine Funktionen als Hohepriester. Dennoch soll Dillmanns Deutung durch das, was der Verfasser auf den Hilferuf des „Jungen“ sich ereignen lässt, verbunden mit einer Nachricht des Josephus, sich bestätigen. Josephus nämlich berichtet uns, Hyrkan habe

---

7) Das äthiopische dâbêlât kann man jetzt genauer durch Bock, Ziegenbock wiedergeben. Vgl. Dillmann z. St. u. Lex. aeth. s. v. M.

an demselben Tage, an welchem die Schlacht zwischen seinen Söhnen und Kyzikenus vorfiel, im Tempel eine Stimme gehört, die ihm den Sieg der Seinen verkündete. Dieser Vorfall nun soll sich mit dem in Vers 14 berichteten decken. Hier heisst es: „Und ich sahe, bis jener Mann, der die Namen der Hirten aufschrieb und dem Herrn der Schafe vorlegte, kam, und er half jenem Jungen und zeigte ihm Alles, dass seine Hilfe herabgekommen sei.“ Bei genauerer Betrachtung aber erweist sich die behauptete Uebereinstimmung der beiden angeführten Berichte als eine nur scheinbare, und auch dadurch wird die Sache nicht besser, wenn Dillmann die Darstellung des Josephus (nach Vers 13) dahin ergänzen will, dass jene Offenbarung dem Hyrkan wurde, als er um Sieg zu Gott flehte; denn lässt sich auch gegen diese allerdings naheliegende Ergänzung nichts einwenden, so reicht dieselbe doch keineswegs aus, da ja nach der Darstellung in Vers 13 ausdrücklich vom grossen Horne gesagt wird: „es stritt mit ihnen, und schrie“ u. s. w. So konnte sich ein Zeitgenosse unmöglich ausdrücken, wenn er jene Begebenheit im Auge hatte, die Dillmann aus Josephus herbeizieht. Dazu kommt noch, dass wir in Vers 14 nicht bloss von der Verkündigung einer Siegesbotschaft lesen, sondern von wirklicher Hilfleistung („und er half“). Vers 15 soll endlich den Erfolg jener zugesagten Hilfe schildern: „das Heer des Kyzikenus zunächst (nachher auch die anderen) wurde geschlagen.“ [8]

Wir sehen, auch Dillmanns Deutung der „70 Hirten“ stösst bei der Auslegung des Einzelnen im Texte auf unüberwindliche Schwierigkeiten, und dasselbe gilt in der Hauptsache auch für das von Ewald für die Entstehungszeit des (dritten) Henochbuches gewonnene Resultat (s. o. S. 174).

---

8) Man höre, wie Dillmann diese seine Deutung des letzten Kampfes des Jungen auf den Krieg der Söhne Hyrkans mit Ant. Kyz. zu entschuldigen für nöthig hält. S. 280 f. heisst es: „Und wenn nun gleich die Kriegsheere des syrischen und ägyptischen Königs, die sie damals aufboten, nicht sehr bedeutend waren, so waren sie doch so gross, als jene überhaupt damals sie aufbieten konnten, und zeugen von dem ernstlichen Willen derselben, den Hyrkan zu brechen,“ u. s. w. S. auch Ewald, Abh. S. 54 Anm. 2.



V.

Hatte Dillmann die Abfassung unseres Buches in die letzten Jahre des Johannes Hyrkanus gesetzt, so sieht sich Hilgenfeld (die jüdische Apokalyptik S. 145) veranlasst, noch weiter, bis in die Regierungszeit des Alexander Jannäus (105—79) herabzugehen. Diese Zeitbestimmung soll u. A. dadurch geboten sein, dass Hyrkan schon in die Vergangenheit versetzt erscheine. Allein ein Vergleich von Vers 13 mit Vers 14 und 16 genügt, um die Grundlosigkeit, ja Unzulässigkeit dieser Annahme zu erweisen. Schaut doch der Seher noch in Vers 16 (wo der Verfasser ohne Zweifel Erwartungen von Zukünftigem ausspricht) einen Angriff der Heiden auf „jenes Horn des Jungen“ (Bockes), womit offenbar, wie in Vers 14, immer noch jenes „eine grosse Horn“ (s. Vers 9 f. 12 f.), nach Hilgenfelds eigener Deutung also Hyrkan, gemeint ist. Dieses wäre ja ganz sinnlos, wenn der Verfasser erst unter dem zweiten Nachfolger Hyrkan's schrieb, den Tod des letzteren also erlebt hatte. Freilich will Hilgenfeld (a. a. O. S. 121) in Vers 13 schon aus dem „Horn jenes Jungen“ das „selbstständige Fürstenthum der Juden“ machen. Das ist aber eine Willkür, die am Texte auch nicht den geringsten Anhalt hat. Im Uebrigen begegnet Hilgenfelds Deutung im Detail des Textes denselben Schwierigkeiten, die auch der Dillmanns entgegenstehn. Da aber Hilgenfeld später seine Auffassung der 70 Hirten dahin modificiert hat, dass er, den Hauptnachdruck nicht mehr auf die „Hirten,“ sondern auf die „Zeiten“ derselben legend, diese nun auch im Einzelnen zu berechnen versucht, und seine früher auf anderem Wege gewonnenen Resultate hier wiederum bestätigt gefunden hat, so gilt es nun zuzusehn, ob hierdurch etwa zwingende Momente hinzugekommen sind, die uns dennoch nöthigen könnten ihm beizupflichten.

Jede Hirtenzeit, meint Hilgenfeld (Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1860, S. 319 ff.), ist vom Verfasser, nach Analogie der danielischen Jahrsiebende, zu 7 Jahren angenommen. Den Beginn der Hirtenzeiten in die Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar gesetzt, führen also die 70 Zeiten bis aufs Jahr 98 vor Christo (588—490).

Diese Berechnung soll sich nun auch im Einzelnen der Darstellung unseres Abschnittes als zutreffend bewähren.

Für den ersten Zeitraum gilt dieses zwar nicht, denn 7×12 Jahre von 588 an gerechnet führen auf das Jahr 504 (als den Endpunkt der 12 ersten Stunden), ein offenbar ganz bedeutungsloses Datum. Hilgenfeld beruhigt sich jedoch dabei, dass die Vollendung des Tempelbaues (516) „in das Ende der 12 ersten Jahrsiebende“ fällt. Allein damit ist in der That garnichts gewonnen, da nach Hilgenfelds Auslegung von 89, 72 (a. a. O. S. 322), erst „nachdem Hirten 12 Stunden lang geweidet haben,“ drei von den Schafen zurückkehren und Stadt und Tempel wieder aufbauen. Das heisst doch wohl nichts Anderes, als: „Nach Verfluss von 12 Jahrsiebenden seit 588, also 504 oder später, kehren 3 Schafe zurück“ u. s. w. Der Widerspruch ist ein so handgreiflicher, dass wir uns der Vermuthung nicht verschliessen können, jene (unserer Meinung nach zwar durch den Text gebotene) Auslegung von 89, 72 beruhe bei Hilgenfeld auf einem Versehen. Auch Volkmar liest, wie wir sehen werden, um mit den 12 Stunden bis auf Esra zu kommen, nicht: „nachdem“ Hirten 12 Stunden lang geweidet haben, sondern: „während“ Hirten 12 Stunden weideten, kehrten 3 Schafe zurück (s. u.).

Sei dem nun wie ihm wolle, jedenfalls erweist sich in der ersten Periode die Rechnung nach Jahrsiebenden als wenig zutreffend. Desto überraschender soll aber das Resultat sein, das sich für die zweite Periode ergiebt: „Der zweite Abschnitt, als 36 Hirten ihre Weide vollendet haben (90, 1), führt uns, zu Jahrsiebenden gerechnet (588 — 252 = 336) genau bis zu dem Jahre 336 vor Christo, als Alexander, der Begründer der griechischen Weltherrschaft, seine königliche Herrschaft antrat“ (S. 323). Zwar halten wir nicht mit Volkmar (Zeitschr. f. w. Theol. 1862 S. 49 f.) „das angebliche Zutreffen dieser Zahl 36“ desshalb für illusorisch, weil 336 zwar Alexander den macedonischen Thron bestieg, ohne dass jedoch mit diesem Jahre eine neue Hirtenzeit für Palästina begann. Immerhin konnte ja der Verfasser jenes Datum, als den Uebergang der Weltherrschaft vom Orient auf den Occident, für besonders hervorhebenswerth halten, und mit demselben eine neue

Periode beginnen lassen. Bedenklicher ist schon die Wahl der Lesart 36 statt 37 (s. Hilgenfeld S. 323 Anm., dagegen Volkmar a. a. O. S. 51 f. u. o. S. 166 Anm.). Unbedingt aber müssen wir dagegen protestieren, wenn Hilgenfeld, nachdem er sich einmal für die Zahl 36 und jene Ausdeutung derselben entschieden, dann im Folgenden auch nur irgend etwas zutreffend finden will. Denn, wenn er weiter die dritte Periode (seit Alexander) bis aufs Jahr 175 führen will, so widerspricht das der ausdrücklichen Angabe des Verfassers (90, 5) dass 58 Zeiten bis zum Ende jener 23 Hirten verflossen sind. 58 Jahrsiebende seit 588 führen aber auf das Jahr 182, nicht auf 175. Um der hieraus erwachsenden Schwierigkeit zu entgehn, griff Hilgenfeld (Zeitschr. f. w. Theol. 1860 S. 396) anfangs zu dem Mittel, die Zahl 58 für verderbt zu erklären und dafür 59 zu lesen. So gelangte er allerdings (mit 59×7 Jahren) bis auf Antiochus Epiphanes (175); aber es entstanden neue Schwierigkeiten. Liess der Verfasser bis zum Ende der 23 Hirtenzeiten bereits 59 Jahrsiebende verfliessen, so konnte er, wenn er 70 (und nicht 71) als Totalsumme gewinnen wollte, nicht von „12 letzten Hirten“ reden. Diese Auskunft wurde also wieder aufgegeben (a. a. O. 1862 S. 219), jedoch nur, um durch eine andere, wo möglich noch weniger zutreffende, ersetzt zu werden. Die Lesart des Textes wurde beibehalten, aber daraus erklärt, dass der Verfasser, um für den letzten Abschnitt seiner Uebersicht die bedeutsame Zahl von 12 Hirten herauszubringen, statt 59, nur 58 Zeiten vollendet sein lasse. Dies ist der letzte Versuch. In einer früheren Abhandlung (a. a. O. 1861 S. 217) wurde folgender Ausweg proponiert: der Apokalyptiker habe neben die 59 (36+23) vorübergegangenen Hirten noch eine zweite Zahl, nämlich 58 Zeiten seit dem Beginne der Heidenherrschaft gestellt, „die uns bis zu Seleucus IV. (187 — 175) führen und den Anfang der seleucidischen Bedrückung Israel's durch die Steuereintreibung in Judäa (vgl. Daniel 11, 20) bezeichnen“ [!].

Im Uebrigen genüge es hier, auf Volkmars Widerlegung (a. a. O. 1861 S. 111 ff. 1862 S. 46 ff.) zu verweisen, die unserer Meinung nach hinreichend gezeigt hat, dass Hilgenfelds Rechnung nach Jahrsiebenden durchaus unhaltbar ist.

Zu der eben besprochenen Modification seiner früheren Auffassung der 70 Hirten wurde Hilgenfeld (s. a. a. O. 1860 S. 322 f. Anm.) durch eine Abhandlung Volkmars (in der Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft 1860 S. 87 ff.) veranlasst, in welcher der letztere eine von allen bisherigen wesentlich verschiedene Auslegung des in Rede stehenden Abschnittes der Geschichtsvision zur Geltung zu bringen unternahm.

VI.

Auch Volkmar versteht unter den 70 Hirten Heidenherrscher, abstrahirt jedoch vollständig von den Hirten-Individuen (gegen Ewald und Dillmann), lässt vielmehr den Nachdruck einzig und allein auf die Hirten-Zeiten gelegt sein, und meint für diese ein ganz genaues Zeitmaass ausfindig gemacht zu haben. Nach Sacharja 11, 8 nämlich („und ich vertilgte 3 Hirten in einem Monate“), wo „ein Hirt 10 Tage weidet,“ seien hier die 70 Hirtenzeiten zu verstehen als 70 Jahrzehende, genauer: als 72 Jahrzehende, denn 37 (woran Volkmar festhält) + 35 sind = 72. Also ist jede der 70 Hirtenzeiten „gleich einem Jahrzehend und etwas drüber.“ Nun rechnet er den Beginn der Hirtenzeiten von der Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar (588) an, und gewinnt somit (72 × 10 von 588 an gerechnet) das Jahr 132 nach Christo, das erste Jahr des Barkochba-Aufstandes, als das Jahr, in welchem unser Verfasser schrieb. Dieser wäre dann ein Anhänger Barkochba's, das Buch Henoch eine „Proklamation Akiba's“ zu Gunsten jenes Pseudo-Messias, und nur darüber, meint Volkmar, könne man heute noch schwanken, ob Rabbi Simon ben Jochai oder ben Azai als Autor unseres Buches anzusehen sei (s. a. a. O. S. 99 und S. 131).

Diese überraschende Entdeckung rief sofort vielfachen Widerspruch hervor. Hilgenfeld (im Centralblatt 1860 S. 591 und in der Z. f. w. Th. 1860 S. 319 ff.), Dillmann (Zeitschrift der deutschen morgenl. Gesellsch. 1861 S. 126 ff.) und Ewald (in den Jahrbüchern d. bibl. Wiss. 1861 S. 231 f.) traten jeder für seine Ansicht in die Schranken. Es entspann sich eine leb-

haft geführte Debatte zwischen Volkmar und Hilgenfeld (in der Zeitschrift für w. Theol. 1861 S. 111 ff. S. 212 ff. 1862 S. 46 ff. und 216 ff. s. auch: Volkmar: Eine neutestamentliche Entdeckung und deren Bestreitung u. s. w.) die damit endete, dass jede der streitenden Parteien sich den Sieg zuschrieb, und sich durch den Widerspruch in der eigenen Auffassung nur bestärkt fand.

Verhielte es sich in der That so, wie Volkmar behauptet (Zeitschr. f. w. Theol. 1862 S. 75), dass wir nur die Wahl haben, entweder Alexander Jannäus oder Barkochba als den Messias des Henochbuches anzusehen, da eine andere Beziehung „anerkannt undenkbar bleibe," so müssten wir uns, wenn wir anders mit Recht die Deutung auf Alexander Jannäus für unzulässig halten, ohne Frage für Barkochba entscheiden. Bevor wir jedoch die Nöthigung zu jener oder irgend einer Alternative anerkennen, sei es uns erlaubt die Gründe zu prüfen, durch welche Volkmars Auffassung der 70 Hirtenzeiten über allen Zweifel erhoben werden soll.

„Der äthiopische Henoch," lesen wir (a. a. O. S. 74) „sagt durch jede Zahl, wie durch jedes Wort, dass ihm die 70 Hirten 37 + 35 Jahrzehende sind."

Diese Behauptung Volkmars kommt uns um so überraschender, je weniger wir bei unserem Ueberblicke über den betreffenden Abschnitt (s. o. S. 164 ff.), deutliche Winke und bestimmte historische Beziehungen finden konnten. Vielleicht lag es jedoch nur daran, dass uns der richtige Schlüssel zur Lösung des Räthsels fehlte. Volkmar will ihn gefunden haben; versuchen wir es, ihn in Anwendung zu bringen.

Um in der Untersuchung über den Anfang der Hirtenherrschaft nicht fehl zu gehn, müssen wir zunächst den Abschnitt nochmals überblicken, in dem der Verfasser die Einführung der Hirten vorbereitet. Dies geschieht von 89, 54 an. In Vers 52 wird, wie wir sahen, deutlich auf Elia's Himmelfahrt angespielt, und Vers 53 fasst dann kurz die Wirksamkeit aller Propheten während der ganzen übrigen Dauer beider Reiche zusammen. Nun folgt in Vers 54 f. die Schilderung des Abfalles vom Hause des Herrn und seinem

Thurme (Tempel), sowie der Niederlagen, die der Herr in Folge dessen über die Schafe brachte. Hier haben wir offenbar erst noch eine vorläufige Uebersicht, die uns nur ganz im Allgemeinen an die Unterdrückung Israel's durch die Strafvölker (Assyrer und Chaldäer) denken lässt, ohne dass eine irgend speciellere Ausdeutung zulässig wäre. Nachdem dann (Vers 56) der Seher geschaut hat, „dass er (der Herr der Schafe) jenes ihr Haus und ihren Thurm verliess, und sie alle in die Hand der Löwen gab, um sie zu zerreissen und zu fressen, in die Hand aller wilden Thiere," beginnt er „den Herrn der Schafe anzurufen und ihm vorzustellen in Betreffe der Schafe, dass sie von allen den wilden Thieren gefressen wurden (Vers 57). Er aber blieb ruhig, da er es sah, und freute sich, dass sie gefressen und verschlungen und geraubt wurden, und liess sie in der Hand aller wilden Thiere zum Frasse (Vers 58)." Nun wird die Berufung von „70 Hirten" berichtet, denen die von ihrem Herrn verstossenen Schafe übergeben werden. Nach dem Befehle des Herrn sollen diese Hirten einen Theil der Schafe umbringen, aber nicht mehr, als ihnen geboten ist. Diese Schranke werden sie voraussichtlich nicht einhalten, und daher erhält „ein Anderer" den Auftrag, dieses Uebermaass aufzuschreiben, damit es zum Zeugniss gegen die Hirten diene beim Endgerichte. Ferner soll jener „Andere," der Schreiber des Buches, dem Herrn der Schafe „nach der Zahl" vorlesen, „wie viele sie nach ihrem eigenen Willen umbrachten, und wie viele man ihnen zum Umbringen übergab." Wir werden also, wenn wir später dem Berichte von der Ausführung dieses Befehles durch den Schreiber begegnen, erwarten, dass es da geschieht, wo eine bestimmte Anzahl von „Hirten" geweidet, wo also eine Periode ihr Ende erreicht hat.

Von Vers 65 an folgt nun die Schilderung der Hirtenherrschaft. Es heisst hier: „[65]Und ich sahe, bis dass jene Hirten weideten zu ihrer Zeit; und sie begannen zu tödten und zu Grunde zu richten mehr als sie geheissen waren, und überliessen jene Schafe in die Hand der Löwen. [66]Und die Löwen und Tiger frassen und verschlangen den grössten Theil jener Schafe, und die wilden Schweine frassen mit ihnen;

und sie verbrannten jenen Thurm und zerstörten jenes Haus. [67]Und ich ward sehr traurig über den Thurm, weil selbiges Haus der Schafe zerstört wurde; und darnach konnte ich jene Schafe nicht mehr sehen, ob sie zu jenem Hause eingiengen."

Wir sehen: gleich in die erste Zeit der Hirtenherrschaft fällt die Zerstörung Jerusalems und des Tempels durch Nebukadnezar. Das unterliegt keinem Zweifel. Dennoch aber müssen wir uns schon hier mit einer abweichenden Auffassung Volkmars auseinandersetzen. Zwar möchten wir es nicht von vornherein (mit Dillmann Z. d. D. m. G. 1861 S. 130) für unstatthaft erklären, den Beginn der Hirtenzeiten in die Zerstörung Jerusalems zu setzen; wenn aber Volkmar (Z. d. D. m. G. S. 101) erklärt: „hiermit ist der Anfang der Hirtenzeit fixirt, die Zerstörung und der Beginn des Exils," so scheint uns das allerdings bestreitbar, zumal in Anbetracht der Voraussetzungen, unter denen es geschieht. Nach Volkmar soll nämlich der Verfasser die Unterdrückungszeit „seit Nebukadnezar" zuerst in Kap. 89, 54—70 im Allgemeinen schildern, dann in Kap. 89, 71 bis Kap. 90, 14 im Einzelnen. Nun fanden wir zwar auch in Vers 54 ff. eine allgemeine Schilderung der Unterdrückungszeit des Volkes Israel (wenn auch nicht seit Nebukadnezar), dass aber die Schilderung der Hirtenzeiten im Besonderen erst mit Vers 71 beginnen soll, können wir nicht zugeben. Vielmehr spricht Alles dafür, dass schon in Vers 65, nachdem zunächst ein allgemeiner, einleitender Satz vorausgeschickt ist („Und ich sahe, bis dass jene Hirten weideten zu ihrer Zeit"), der Beginn der speziellen Schilderung der ersten Periode der Hirtenherrschaft durch die Worte angezeigt ist: „Und sie begannen zu tödten und zu Grunde zu richten" (s. o. den Wortlaut). Wer das nicht zugeben, sondern (mit Volkmar) den allgemeinen Ueberblick bis Vers 70 sich erstrecken lassen will, muss annehmen, dass der Verfasser, während er sonst (vgl. 89, 76 f. und 90, 1 mit 89, 70 f. und Vers 72 a) die Zahl der Hirten erst angiebt, nachdem er die betreffende Periode charakterisiert und das Buch vor den Herrn der Schafe hat gebracht werden lassen, — hier die Detailschilderung der ersten Periode damit beginnt, dass er die sonst erst am Schluss folgende Angabe in Betreff des

Buches an die Spitze stellt (V. 71), dann die Zahl der Hirtenzeiten nennt (Vers 72 a), und zum Schluss erst die Schilderung des Zeitraumes folgen lässt, in dem jene Hirten das Regiment führten (Vers 72 b f.). Es liegt jedoch in der That kein Grund vor, unseren Verfasser eine derartige Inconsequenz begehen zu lassen. Wir werden vielmehr gegen diese Annahme Volkmars um so entschiedener protestieren müssen, als offenbar die Schilderung der ersten Periode überhaupt nur bis Vers 69 reicht (und nicht von Vers 71 erst [im Einzelnen] anhebt). Sie wird abgegrenzt (Vers 70 f.) durch den Bericht über die erstmalige Ausführung jenes Befehls (Vers 63 f.), das Buch dem Herrn der Schafe vorzulegen, worauf dann (Vers 72 a) die Dauer des bisher geschilderten Zeitraumes auf 12 Stunden angegeben wird. Der Verfasser wird also wohl schwerlich mit Vers 66 f. nur den Anfang der Hirtenzeit haben fixiren wollen, um erst von V. 71 an dieselbe im Einzelnen durchzugehn.

Von diesem Gesichtspunkte aus müssen wir es willkürlich nennen, wenn Volkmar die Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar als den Beginn der Hirtenherrschaft angezeigt findet. Wie wesentlich aber gerade diese Auffassung unserer Stelle zur Barkochba-Hypothese gehört, werden wir gleich sehen, wenn wir uns zu dem Endpunkte der ersten 12 Stunden wenden, den Volkmar gleichfalls durch den Text geboten sein lässt. In dieser Beziehung äussert er sich folgendermaassen: „Gleich die erste Zahlbestimmung unseres Buches: „„Während 12 erste Hirten weideten, kehrten 3 zurück, Jerusalem wiederherstellend,““ sagt es ja schon laut genug, dass der Verfasser die 70 Zeiten Jeremia's als volle oder Hoch-Siebenzig zu 72 gefasst, den einzelnen 70 Hirten aber eine Epiphanes-Zeit von einem Jahrzehend und einem Bruchtheil darüber zugeschrieben hat. Denn nach Serubabel und Josua, den Anfängern der Wiederherstellung, sieht er diese erst vollendet durch den 3. grössten Restitutor, Esra 130 nach Nebukadnezar“ (Z. f. w. Theol. 1862 S. 74).

Um dieses letztere Datum als zweiten Grenzpunkt der 12 Stunden zu gewinnen, ist es nun allerdings unumgänglich nothwendig, mit Vers 72 b erst die Nachweisung im Detail

folgen zu lassen, d. h. anzunehmen, dass das von Vers 72b an Erzählte nach der Meinung des Verfassers noch in die 12 Stunden hineinfallen soll. Wenn es aber in Vers 72a, nachdem das Buch zum ersten Male dem Herrn vorgelegt ist, heisst: „Und sofort sahe ich, wie Hirten weideten 12 Stunden lang," so kann diese Angabe sich doch offenbar nur auf das Vorhergehende (wie in Kap. 90, 1) beziehen, nicht auf das Folgende, obgleich dieses sich, nach Dillmanns Abtheilung, unmittelbar anschliesst. Theilen wir aber mit Hoffmann ab: Vers 110 (72a) „Und hierauf sahe ich, dass Aufsicht führten Hirten 12 Stunden lang. Vers 111 (72b) Und siehe! 3 von jenen Schafen kehrten um," so fällt auch dieser Schein fort. Wir mussten schon oben (S. 185) Hilgenfeld Recht geben, wenn er unsere Stelle folgendermaassen wiedergab: „Nachdem Hirten 12 Stunden lang geweidet haben, kehren 3 von den Schafen zurück." Volkmar erklärt: „Während 12 erste Hirten weideten, kehrten 3 zurück" — also ist Esra mit gemeint, folglich erstreckt sich die erste Periode von 588 bis 458, und jede Hirtenzeit ist gleich einem Jahrzehend und etwas drüber.

Es hängt also Alles davon ab, ob die Zerstörung Jerusalems und die Rückkehr Esra's als die beiden Grenzpunkte der ersten 12 Stunden durch den Text geboten sind.

Wir fanden, dass man zwar unter Umständen von jenem ersten Datum aus den Anfang der Hirtenzeit rechnen könne; was aber das letztere Datum betrifft, so konnten wir Volkmars Auffassung nicht theilen, der zufolge die Rückkehr Esra's im Sinne des Verfassers die erste Periode beschliessen soll. Immerhin kann ja mit den ersten 12 Stunden die Zeit des Exils gemeint sein; aber die Rückkehr jener 3 liegt jedenfalls schon ausserhalb desselben.

Die Zahl 3 für die ans dem Exil Zurückkehrenden ist vielfach anstössig gewesen und hat zu verschiedenen Deutungen Anlass gegeben. Lawrence (s. bei Hoffmann a. a. O. S. 738) war der Meinung, es seien Serubabel, Josua und Nehemia gemeint. Hoffmann (a. a. O.) wies darauf hin, dass Esra die gleichen Ansprüche habe, wie Nehemia, ohne sich jedoch für den einen oder anderen zu entscheiden. Auch Lücke (a. a. O.

2. Aufl. S. 127) schwankt, ob Nehemia oder Esra als dritter zu zählen sei. Dillmann will den dritten Zurückkehrenden womöglich ganz beseitigen, durch Annahme einer Textverderbniss; andernfalls müsse einer der gleichzeitigen Propheten mitgezählt werden, wobei dann wieder die Wahl wäre zwischen Haggai und Sacharja. Hilgenfeld endlich (Z. f. w. Theol. 1860 S. 323) entscheidet sich zwar für Esra, ist aber geneigt, eine Verwechselung desselben mit einem beim ersten Zuge unter Serubabel (Nehemia 12, 1) erwähnten Priester gleiches Namens (!) anzunehmen. Die Richtigkeit der Zahl vorausgesetzt, könnte sich die Sache aber vielleicht auch so verhalten, dass der Verfasser nicht die einzelnen Führer und Häupter der Heimkehrenden besonders gezählt wissen will, sondern vielmehr die erste (unter Serubabel und Josua), zweite (Esra) und dritte (Nehemia) Rückkehr von Exulanten summarisch zusammenfasst, indem er sagt: „3 von jenen Schafen kehrten zurück." Er konnte dieses um so eher thun, als er ja mit den Worten: „Und sofort sahe ich, wie Hirten weideten 12 Stunden lang," eben deutlich genug die exilische Periode abgeschlossen hatte, so dass Niemand darüber im Zweifel sein konnte, dass jetzt eine neue, die des zweiten Tempels, beginne.

Lässt man die 3 Zurückkehrenden (mit Volkmar) noch in die 12 Stunden fallen, so ist auch garnicht abzusehen, wo eigentlich der Verfasser die Zeit der nun folgenden Hirten zu schildern anhebt, nämlich (nach Volkmar) die Zeit seit 458 (Esra). Der Uebergang wäre in keiner Weise angezeigt: Mit Vers 73[a] befinden wir uns noch in der Zeit vor Esra, denn hier wird erst von der Vollendung des Tempelbaues berichtet, und dann geht die Schilderung ohne Unterbrechung fort: „[73b]und sie begannen wieder einen Tisch zu stellen vor den Thurm, aber alles Brod auf ihm war befleckt und nicht rein. [74]Und über Alles waren diesen Schafen die Augen verblendet, dass sie nicht sahen und ihren Hirten ebenso; auch wurden sie ihren Hirten zum Umbringen übergeben gar viele, und sie traten die Schafe mit ihren Füssen und frassen sie" u. s. w. Nirgends findet sich ein Einschnitt, etwa durch ein: „und ich sahe," womit der Verfasser immer etwas

Neues, was er nun berichten will, einleitet. Volkmar macht getrost mit Vers 74b den Uebergang zum Folgenden, und lässt bis zum Schluss des Kapitels (89, 75) die Zeit der Perser, Alexanders des Grossen und seiner Nachfolger, bis ans Ende des dritten Jahrhunderts, geschildert sein.

Nach Obigem werden wir es nun zu bemessen haben, mit wieviel Recht Volkmar die Nöthigung, jede Hirtenzeit zu einem Jahrzehend und etwas drüber zu berechnen, aus dem Umstande ableitet, dass zwischen der Zerstörung Jerusalems (588) und Esra (458) 130 Jahre liegen, 130 aber gleich ist 12×10 und etwas darüber (s. eine neutestamentl. Entdeckung u. s. w. S. 11 f.). Wir konnten nicht finden, dass die 12 Stunden des Textes sich mit diesen 130 Jahren decken. Sehen wir daher zu, ob etwa im Folgenden zwingende Momente hinzukommen, die uns veranlassen könnten, es hier mit den Texteswortenicht so genau zu nehmen.

Mit der Angabe (90, 1), dass „auf diese Weise die Weide übernahmen 37 Hirten," lässt Volkmar unseren Verfasser die erste Hälfte der ganzen Unterdrückungszeit seit Nebukadnezar (588) zusammenfassen. Sie reicht also bis ins Jahr 218 vor Christo (37×10 Jahre von 588 an gerechnet).

Bevor wir an die Besprechung dieses so gewonnenen Datums gehen, liegt es uns ob, die Frage zu erörtern, ob der Text in der That ein Recht dazu bietet, die 12 Stunden (89, 72) in die Zeit der 37 Hirten (90, 1) einzurechnen. Kap. 90, 1 lautet: „Und ich sahe so lange, bis dass auf diese Weise die Weide übernahmen 37 Hirten, und sie alle vollendeten, jeder seine Zeit, wie die ersten."

Seit Ewald jenes mehrerwähnte Schema (12 + 23 + 23 + 12) aufgebracht, hat man es allgemein für zweifellos vom Verfasser beabsichtigt angesehen. Nehmen wir es aber mit dem Wortlaute des Textes genau, so können wir uns der Wahrnehmung nicht entziehen, dass es näher liegt, die Hirten der 12 Stunden von den folgenden 37 zu trennen. Was hätte es sonst für einen Sinn, wenn der Verfasser von diesen letzteren ausdrücklich sagt, sie alle (also doch die 37) vollendeten jeder seine Zeit, wie die ersten (d. h. wie die ersterwähnten Hirten jener 12 Stunden)? Ueberhaupt aber

scheint uns die jener Rechnungsweise zu Grunde liegende Voraussetzung, als brauche der Verfasser „Hirten“ und „Stunden“ oder „Zeiten“ promiscue, nicht hinreichend begründet. Zwar findet sich öfter der Ausdruck gebraucht „jeder Hirt weidete seine Zeit;“ aber das erklärt sich befriedigend, wenn man dabei an die Zeit denkt, die jedem Hirten vom Herrn der Schafe zugemessen war. Der Gedanke dagegen, dass unser Verfasser allen Hirten thatsächlich je eine gleich lange Zeit sollte zugeschrieben haben, ist so abenteuerlich, dass wir ihn denselben auch nicht einmal als Mittel für seine apokalyptische Rechnung werden verwenden lassen dürfen. Scheint es doch vielmehr, als vermeide er geflissentlich den Ausdruck, dass je ein Hirt eine Zeit weidete (s. auch Dillmann, das Buch Henoch S. 266 f.). Allerdings vollendeten die 37 Hirten „jeder seine Zeit wie die ersten,“ allein das bezieht sich offenbar nur auf die Art und Weise, wie sie ihre Macht ausübten (d. h. jeder tödtete und richtete zu Grunde mehr als er durfte vgl. 89, 61 f. 65) und nicht auf die Länge der Zeit. Wir werden daher Dillmann im Wesentlichen beistimmen, wenn er von der Verwendung der „Hirten“ und „Zeiten“ durch unseren Verfasser sagt: „Er weiss nur von 12 und 23 Zeiten, in denen auch 12 und 23 Herrscher regieren; aber weiter ins Einzelne will er das Verhältniss der Zeiten und Herrscher nicht verfolgt wissen“ (S. 267). Glaubt man daher auf den Nachweis der einzelnen Hirten oder Fremdherrscher auf Grund der Geschichte verzichten zu müssen und nur die Zeiten berechnen zu können, so halte man sich doch an die Zeiten, die der Verfasser selbst angiebt: zuerst 12 (Stunden, 89, 72), und dann 58 (90, 5). Aber freilich ist es alsdann nicht mehr möglich, bis ins Jahr 132 nach Christo zu gelangen, denn die Summe der vom Verfasser angegebenen Zeiten ist eben nicht 72, sondern 70. Dieser Vorschlag wird also wohl unbedingt zu verwerfen sein, und unser Verfasser muss es sich schon gefallen lassen, dass man ihn, je nach Belieben, bald „Hirten,“ bald „Stunden“ und „Zeiten“ sagen lässt, ohne dabei an etwas Verschiedenes zu denken. Kap. 90, 1 muss also (nach Volkmar) so erklärt werden: die 37 Hirten voll-

endeten alle, jeder seine Zeit, wie die ersten, d. h. die Hirten, welche übrigbleiben, wenn man die ersten 12 von den 37 abzieht, vollendeten ihre Zeiten ebenso, wie jene (12) vor ihnen; und weiter muss (mit Volkmar) das „quisque suo tempore" so gefasst werden, als besage es: „jeder Hirt bezeichnet Eine Zeit," und das „quisque uti priores," als füge es hinzu: „und zwar von gleicher Dauer." „Das wird hier mit besonderem Nachdruck wiederholt." (Z. d. D. m. G. S. 105).

Doch vorausgesetzt, es verhalte sich in der That so, wie Volkmar behauptet (wovon wir uns indess nicht haben überzeugen können), so fragt sich's nun, ob die weiteren Angaben unseres Abschnittes sich günstiger zu der Annahme einer Hirtenzeit = einem Jahrzehend und etwas drüber verhalten, als die bisher in Betracht gezogenen.

Wie wir sahen, erreichte die erste Hälfte der Unterdrückungszeit mit dem Jahre 218 vor Christo ihre Endschaft; es ist das der grosse Wendepunkt, von dem an nun auch die zweite Hälfte, die bis auf die Zeit des Verfassers reicht, gerechnet werden soll. Die Bedeutung jenes Datums (218) liegt nach Volkmar darin, dass damals, grade 37×10 Jahre nach 588, Antiochus der Grosse Palästina zum ersten Male unter sich bekam. „Dauerte auch der Kampf zwischen ihm und den Ptolemäern noch längere Zeit fort um den Besitz von Palästina, so war doch jenes Jahr der Anfang der Seleucidenherrschaft, einer so völlig neuen Periode der Unterdrückung der Gottesherde."

Die Frage, ob wir wohl berechtigt seien, den Uebergang der Hirtenherrschaft von den Ptolemäern auf die Seleuciden ins Jahr 218 zu setzen, scheint uns nicht (wie Hilgenfeld a. a. O. 1860 S. 323 f.) von wesentlichem Belange zu sein. Allerdings sollten wir eher das Jahr 203 (wo Judäa zum ersten Male auf längere Zeit an Syrien kam, s. Herzfeld, Gesch. des Volkes Israel 2. S. 195 f.), oder 198 (wo Skopas, der kurz vorher Judäa wieder unter ägyptische Herrschaft gebracht hatte, von Antiochus geschlagen wurde, und ganz Cölesyrien — jetzt dauernd — unter die Herrschaft der Seleuciden kam s. Herzfeld a. a. O. S. 198) erwarten. Jedoch, wenn es in der That aus andern Gründen feststünde, dass unser

Verfasser jede Hirtenzeit zu 10 Jahren und etwas darüber berechnet, und ferner, dass er die zweite Hälfte der Unterdrückungszeit mit dem Uebergange der Fremdherrschaft von den Ptolemäern auf die Seleuciden begonnen wissen wolle, so müssten wir uns wohl dabei beruhigen, dass er mit 37 × 10 Jahren seit Nebukadnezar eben gerade bis zum Jahre 218 gelangte. Da wir aber jene Voraussetzungen Volkmars nicht theilen und die Nothwendigkeit einer derartigen Zählung auch aus den übrigen dafür angezogenen Stellen nicht herauslesen können, so müssen wir auch dieses Datum in Anspruch nehmen. Soll doch das Zusammentreffen des Endpunktes der ersten Unterdrückungshälfte mit dem Jahre 218 die Richtigkeit jener unbewiesenen Voraussetzungen mit darthun helfen.

Können wir also auch zugeben, dass es nicht unmöglich ist, den Anfang der Seleucidenherrschaft von 218 an zu rechnen (obgleich Antiochus schon im folgenden Jahre wieder aus Palästina hinausgeschlagen wurde), so ist doch damit nicht gemeint, dass wir es auch für wahrscheinlich oder auch nur glaublich halten, unser Verfasser habe ein Ereigniss, wie jenes vorübergehende Eindringen des Antiochus in Palästina, zu einem so bedeutenden Wendepunkte in der Geschichte seines Volkes, zum Angelpunkte seiner ganzen schematischen Theilung der 70 Hirtenzeiten gemacht. Die Berufung auf Ewald, der auch von diesem Jahre, „und keinem anderen," den Anfang der Seleucidenherrschaft datire, kann in unserer Ansicht hierüber nichts ändern (s. Volkmar, Z. f. w. Theol. 1861 S. 123). Man denke nur, welche Zumuthung an die Leser darin läge, von jenem, an und für sich so unwesentlichen, Datum aus die grossen Intervallen — zurück bis zur Zerstörung Jerusalems, und vorwärts bis auf die Gegenwart — berechnen zu sollen! Ja, wir möchten hinzufügen: Gerade das behauptete Zutreffen in diesem Punkte steigert unsere Bedenken gegen Volkmars Hypothese. Müssten wir es nicht sehr auffallend finden, wenn unser Verfasser, der drei und ein halbes Jahrhundert später schrieb, dieses unbedeutende Ereigniss chronologisch so sicher bestimmt hätte, wie jene Annahme es voraussetzt? Volkmar scheint sich selbst diesen Einwand gemacht zu haben; doch sucht er ihn sich und sei-

nen Lesern wieder auszureden, indem er (Z. d. D. m. G. S. 113 Anmerk. 1) schreibt: „Es versteht sich, dass unser Schriftgelehrter seine Hauptdata (Zerstörung durch Nebukadnezar, Rückkehr des Esra, Eintritt der Seleuciden [NB. 218] u. s. w.) nach irgend einer Aera Mundi gezählt hat. Nach der Aera Romae conditae ist die Sache einfach diese: 166 u. c. Zerstörung durch Nebukadnezar, 296 u. c. Rückkehr des dritten Wiederherstellers; nach 37 Zeiten 536 u. c. Seleuciden-Anfang“ u. s. w.

Mag sich hierbei beruhigen, wer kann. Wir unsererseits bedauern, angesichts der notorischen Unsicherheit in den chronologischen Bestimmungen jener Zeit, die Sache doch nicht für so einfach halten zu können, wie Volkmar sie gern vorstellig machen möchte.[9]

Immerhin ist aber die Möglichkeit nicht absolut ausgeschlossen, dass unserem Verfasser die Mittel zu Gebote standen, jenes erstmalige vorübergehende Eindringen Antiochus des Grossen in Palästina chronologisch richtig zu bestimmen.

---

9) Man denke nur an die abweichenden Angaben, die wir z. B. bei Josephus öfter für ein und dasselbe Ereigniss finden. Diese geben uns zwar zunächst nur einen Beweis für die Leichtfertigkeit, mit der Zahlen aus verschiedenen Systemen von ihm aufgenommen wurden, ohne dass er sich die Mühe gab, die Differenzen auszugleichen, wenn er sie überhaupt wahrnahm. Da aber Josephus jene falschen Angaben nachweislich nicht selbst erfunden, sondern aus verschiedenen Quellen geschöpft hat, so ersehen wir hieraus weiter, wie schwankend die chronologischen Bestimmungen in den Geschichtswerken damaliger Zeit gewesen sein müssen. Beispielsweise sei hier nur auf die verschiedenen Angaben hingewiesen, die Josephus über die Zeit der ersten Zerstörung Jerusalems darbietet. Nach bell. jud. VI, 10 vgl. mit Antt. XI, 11. 1 fiele sie ins Jahr 639 vor Christo; nach bell. jud. I, 3. 1 ins Jahr 629; nach Antt. XX, 20 gar 647 vor Christo (vgl. Markus von Niebuhr, Geschichte Assurs und Babels S. 347 ff.). Danach ist auch die Voraussetzung, unser Verfasser habe von der Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar bis Barkochba richtig gerade 720 Jahre gezählt, nicht über allen Zweifel erhaben. Rechnete er mit Josephus oder einer seiner Quellen von der ersten Zerstörung bis zur Zerstörung durch Titus etwa 708½ Jahre (s. Niebuhr a. a. O. S. 352), so resultirten ihm für die Zeit von der ersten Zerstörung an bis auf Barkochba (132): 770 (oder 771 J., 708½ + 62), nicht 720 Jahre. Doch dieses nur beiläufig. Vgl. Archiv I. S. 118 Note.

Angenommen also, es beliebte ihm, vom Jahre 218 den Anfang der Seleucidenherrschaft zu datiren, so fragt es sich nun weiter, ob er es im Texte auch angezeigt hat, dass er diese neue Periode, die zweite Hälfte der Unterdrückungszeit, mit nichts Anderem, als mit dem Uebergange der Ptolemäer-Herrschaft über Judäa auf die der Seleuciden, anheben lassen will. Die betreffende Stelle lautet (90, 1. 2): „[1]Und ich sahe so lange, bis dass auf diese Weise die Weide übernahmen 37 Hirten, und sie alle vollendeten jeder seine Zeit, wie die ersten; und andere erhielten sie in ihre Gewalt, um sie zu weiden je zu ihrer Zeit, jeder Hirte zu seiner Zeit. [2]Und darnach sahe ich im Gesicht alle Vögel des Himmels kommen, die Adler, die Geier, die Weihen, die Raben; die Adler aber führten alle die Vögel an;“ u. s. w. Volkmar legt aus: die „anderen“ Hirten sind zunächst die Seleuciden seit 218. „Etwas später sieht man in der mit Antiochus d. Gr. begonnenen zweiten Hälfte den Hauptfeind schon herannahen: die Adler werden seitdem im ganzen Oriente (Palästina) vorherrschend. Antiochus, der angeblich Grosse, wird von Rom gedemüthigt und (bei Magnesia) 190 so geschlagen, dass das Seleuciden-Reich fortan in faktische Abhängigkeit von Rom kommt“ (a. a. O. S. 106). Gegen diese Deutung wendet Dillmann (Z. d. D. m. G. 1861 S. 130) ein, dass, wenn man unter den Adlern, welche die Raubvögel (die griechischen Dynastien) anführten, die Römer verstehe, man zu den widersinnigen Sätzen komme, „dass die Unterdrückung der Juden durch die Seleuciden von 218 an wesentlich eine solche durch die Römer war, und dass selbst so lange als die Seleuciden (Raben) direkt über Palästina geboten, die Adlermacht über ihnen stand, die Oberhoheit über Palästina schon damals innehabend.“ Dagegen repliciert Volkmar (eine neutestamentl. Entdeckung u. s. w. S. 25): „Das Widersinnige läge nur darin, wenn die Römer schon seit 218 diese Bedeutung gehabt haben sollten.“ Aber „die Adler kommen ja nicht 370 nach Nebukadnezar, 218 vor Christo, den Orient überflügelnd, sondern ausdrücklich nachher erst, 190 vor u. Z.“ Unserer Meinung nach muss jener Einwand Dillmanns trotz dieser Entgegnung in Kraft bleiben: Sagt es der Text doch

deutlich genug, dass die „Adler“ als diejenige Macht gemeint sind, die vom Anfang der neuen Periode an an der Spitze der Vögel die „Schafe“ bedrückt; denn jenes „nachher“ oder „darnach“ (Vers 2) besagt ja nicht ein Später im Verhältniss zu den „andern Hirten“ (Vers 1 b), sondern zu den 37 der ersten Aera. Zudem ist ja das Kommen der „Raben“ (Seleuciden) nicht minder als das der „Adler“ (Römer) von dem „darnach“ abhängig, und doch soll dieses sich nicht auf die „Raben,“ wohl aber auf die „Adler“ beziehen! — Der Sachverhalt ist einfach der, dass, nachdem zuerst Vers 1 b der Uebergang der Herrschaft auf andere Hirten als jetzt eintretend berichtet ist, Vers 2 nur die nähere Bestimmung, die speziellere Charakterisierung eben derselben „anderen Hirten“ (die dort [Vers 1] als Nachfolger der 37 ersten genannt worden sind) und ihres Thuns bringt. Ist so durch nichts angezeigt, dass die „Adler“ erst nach 218 eintreten, vielmehr durch Alles, dass sie vom Anfang der neuen Periode an an der Spitze der übrigen Vögel stehn, so führt die Deutung der Adler auf die Römer allerdings zu dem Satze, dass die Unterdrückung der Juden durch die Seleuciden von 218 an „wesentlich eine solche durch die Römer war“ — ein Satz, den Volkmar, wie wir sahen, selbst als widersinnig verwirft.

Es erweist sich also bei näherer Betrachtung die Bedeutung des Datums 218 vor Christo als illusorisch, und damit verliert Volkmars Hypothese ihre wichtigste Stütze.

Hiermit soll nicht gesagt sein, dass wir die Unmöglichkeit der Abfassung unseres Buches zu Barkochba's Zeit dargethan haben wollen. Nur das sollte im Bisherigen gezeigt werden, dass der Text durchaus nicht, wie Volkmar immer und immer wieder behauptet, nothwendig zu diesem Resultate führt (von „jedem Worte“ und „jeder Zahl“ gar nicht zu reden, s. o. S. 188), dass vielmehr Volkmars Deutung auf Schwierigkeiten stösst, die wenigstens nicht geringer sind, als die bei der Auffassung Ewalds oder Dillmanns sich ergebenden. Dieses wird nun, wenn wir uns an die Untersuchung der zweiten Knechtschaftshälfte (seit 218) machen, seine nähere Bewährung finden.

Die ganze zweite Hälfte der 70 Unterdrückungszeiten (genauer, die kleinere Hälfte der 72) ist nach Volkmar (a. a. O. S. 108) den Römern überwiesen. Sie zerfällt aber in drei Theile: 1) so lange die Raben der Seleuciden direkt regierten, von Rom nur überflügelt (Vers 2b—3); 2) die Regierung der Schafherde durch die „Hunde“ der Adlerhirten in Palästina selbst (Vers 4. 5); 3) endlich die direkte Adler-Herrschaft in Palästina mittels der syrischen Statthalter (Vers 6 f., bis zum Ende).

1) Wir beginnen mit dem ersten Theile, zunächst in Vers 2b beschrieben. Die Stelle lautet: (Und darnach sahe ich im Gesicht alle Vögel des Himmels kommen, die Adler, die Geier, die Weihen, die Raben; die Adler aber führten alle die Vögel an;) „und sie begannen, jene Schafe zu fressen, und ihnen die Augen auszuhacken, und ihr Fleisch zu fressen.“

Der Verfasser hat es unterlassen, bei seiner Schilderung des Thuns dieser neuen Unterdrücker, die einen oder anderen (durch eines seiner Symbole) ausdrücklich als solche namhaft zu machen, die den übrigen voran die Schafe zu fressen begannen. Wir schliessen daraus, dass er entweder, ganz allgemein, überhaupt nur an „die Vögel“ dachte, oder aber vielleicht die zuletzt erwähnten „Adler“ dabei im Auge hatte (s. auch Dillmann Z. d. D. m. G. 1861 S. 130). Meinte er Andere, etwa die „Weihen“ oder „Raben“ im Besonderen, so bedurfte es ja nur, anstatt des unbestimmten „sie begannen,“ eines bestimmteren: „die Weihen“ oder „die Raben begannen.“ Anders Volkmar. Zwar nimmt er auch die „letztgenannten“ als Subjekt zu „sie begannen,“ aber nicht die Adler, von denen in der That zuletzt die Rede war, sondern die bei der Aufzählung der Vögel an letzter Stelle genannten Raben. Darüber können wir uns nach obiger Erörterung über das Verhältniss der Raben zu den Adlern (s. o. S. 199 f.) nun nicht mehr wundern; denn in diesem ersten Theile der zweiten Unterdrückungshälfte sind ja die „Adler“ noch nicht auf dem Schauplatze der Begebenheiten erschienen: Also konnte der Verfasser, wenn er sagte „sie begannen,“ nur die „Raben der Seleuciden“ meinen, die seit 218 direkt regierten.

Wenn das Thun der Vögel (in demselben Vers 2b) als ein Fressen der Schafe und „Aushacken ihrer Augen" bezeichnet wird, während von den Raubthieren der vorigen Periode nur gesagt war, sie hätten die Schafe „umgebracht," „mit Füssen getreten" u. s. w., so erklärt sich diese Verschiedenheit hinreichend aus dem Wechsel des Bildes. Volkmar sieht darin mehr: „Dann begannen diese Raben jenen Schafen auch „„die Augen auszuhacken,"" ihnen das Licht der Augen, ja wohl, den Aufblick zu ihrem Herrn zu nehmen, dass sie „„das Gute"" nicht mehr sehen sollten (90, 35)." — Ob der Verfasser diesem Gedanken durch jenes Bild hat Ausdruck geben wollen, wagen wir nicht zu entscheiden.

In Vers 3a heisst es weiter: „Und die Schafe schrieen, weil ihr Fleisch (wörtlich: ihre Leiber) von den Vögeln gefressen wurde." Wir haben noch den Schluss des vorigen Verses im Gedächtniss, wo bemerkt war, dass die Vögel der Schafe „Fleisch frassen;" jetzt wird weiter gesagt: die Schafe schrieen (doch wol vor Schmerz, also wehklagend) weil ihre Leiber gefressen wurden. Es ist also ein und dasselbe, werden wir schliessen, was einmal als historische Thatsache, und dann als Grund des Geschrei's der Schafe ausgesagt ist, nämlich das Gefressenwerden des Fleisches oder der Leiber der Schafe. Weit gefehlt, ruft uns Volkmar zu, denn erstens ist das „Geschrei" keine Wehklage, sondern Kriegs-Geschrei, und zweitens hat das Fressen der „Leiber" einen ganz anderen Sinn, als das Fressen des „Fleisches." Dieses ist einfach „hinmetzeln," jenes dagegen, ein sinniges Bild, „die ganze Persönlichkeit, die Existenz des Volkes vernichten." „Nur Dillmann ist es, der natürlich hier nun immer weniger begreift, also auch in den Text bringen wollte „„ihr Fleisch.""[10] — Wenn also von den Schafen hier gesagt ist, dass sie

---

10) Diese Behauptung übersteigt alles Mass; im Aeth. Texte steht an beiden Stellen das gleiche Wort segâbomu (ihr Fleisch), während Vlk. in erster Stelle 2b die Bedeutung Fleisch, von der Bedeutung in 3a ihre Leiber unterscheiden will und dann diese Unterscheidung presst. hat V. hier den Originaltext überhaupt angesehen? Vgl. Dillmann in DMZ. 1861 S. 126.

„schrieen," weil „ihre Leiber gefressen" wurden, so ist das folgendermassen zu erklären: „Die Schafe erhoben jetzt Kriegsgeschrei, denn es handelte sich um ihre Existenz. „„Ihre Leiber"" selbst sollten aufgefressen werden, die ganze jüdische Persönlichkeit, die jüdische Existenz wollten die Raben-Heere des letzten jener Seleucidenhirten vernichten." Mit anderen Worten: Antiochus Epiphanes (auf den im Folgenden angespielt werden soll, s. u.) droht dem Judenthume Vernichtung, stösst aber auf Widerstand: Mattathia und seine Söhne sind es, die mit den Waffen in der Hand sich gegen ihn erheben und seine Anschläge zunichte machen. Wir lesen zwar nur vom „Geschrei," und können zunächst nichts entdecken, was auf den thatsächlichen Erfolg desselben hinwiese. Allein daran ist nur unsere Kurzsichtigkeit schuld; wenigstens versichert uns Volkmar wiederholt (a. a. O. S. 110 und Z. f. w. Th. 1861. S. 123), dass der Seher nicht allein „den gegen Epiphanes erhobenen Aufstand (= „Geschrei") ausdrücklichst hervorgehoben," sondern auch „des Erfolges davon faktisch gedacht hat." Um den Ort zu finden, wo diesem Letzteren Ausdruck gegeben worden ist, muss man sich vor Allem vergegenwärtigen, worin eigentlich der Erfolg jener Erhebung des Juda Makkabi bestand. Offenbar darin, dass die Herrschaft der seleucidischen Raben mit jenem verruchtesten Hirten (Antiochus Epiphanes) ihr Ende erreichte. Auf eben diesen Erfolg hat aber der Verfasser dadurch hingewiesen, dass er im folgenden Verse (Vers 4) die „Raben" (Seleuciden) nicht mehr unter den die Schafe Fressenden aufführt, (als ob in Vers 2b und Vers 3 die Raben erwähnt wären! Heisst es doch in Vers 3 nur: „und die Schafe schrieen, weil ihr Fleisch von den Vögeln" (nicht „Raben") „gefressen wurde"), und so hat er denn „jene Erhebung des Judas Makkabäus seiner Symbolik gemäss auch genügend gefeiert" [!].

Gesetzt nun auch „schreien" hiesse soviel als „Kriegsgeschrei erheben," „zu offenem Widerstand aufrufen" (s. auch Z. d. D. m. G. S. 90. 95), so müssten wir es doch immerhin sehr auffallend finden, wenn unser Verfasser, welcher Partei er auch angehörte, für den Heldenkampf des Juda Makkabi und seiner Brüder in der That so wenig Anerkennung gehabt

haben sollte, dass er nur das *eine* Moment davon, das Aufrufen zum Widerstande erwähnenswerth finden, die ruhmreichen Siege dagegen, und die Befreiung des jüdischen Volkes von seinen Unterdrückern zu erwähnen für überflüssig halten konnte (s. auch Hilgenfeld a. a. O. 1860. S. 325). Allein nichts giebt uns ein Recht, das „Schreien" hier als „Kriegsgeschrei" zu fassen. Zwar hört Volkmar, obgleich von Hilgenfeld auf den richtigen Sinn aufmerksam gemacht (a. a. O. 1861 S. 218), nicht auf zu behaupten (a. a. O. 1862 S. 48), das „Geschrei" bezeichne überall, wo es nicht bloss „um Hilfe rufen" heisse, den „Schrei der Empörung."[11] Bewiesen wird jedoch diese Behauptung nicht. Haben wir ein Recht (mit Volkmar a. a. O.) vorauszusetzen, dass der Verfasser die Symbole, die er einmal hat, auch festhält, so können wir uns an die Stellen halten, wo die Bedeutung des „Schreiens" zweifellos aus dem Zusammenhange sich ergiebt. Eine solche Stelle ist z. B. 89, 15, wo es von den Schafen (Israeliten) in Aegypten heisst, dass sie „schrieen" und bei ihrem Herrn klagten, weil ihre Jungen von den Wölfen (Aegyptern) umgebracht wurden. Hier ist offenbar „schreien" soviel als „wehklagen," und jede andere Bedeutung ist ausgeschlossen. Ebenso verhält es sich mit den Stellen: 89, 16. 19. 20. 31. 38. 57. Wenn nun 90, 3 die Schafe „schreien" weil ihr Fleisch (ihre Leiber) von den Vögeln gefressen wird, und der Seher „schreit und wehklagt" über jenen Hirten, so werden wir nicht nur keinen Grund, sondern auch kein Recht haben, hier dem Worte einen von dem anderwärts geltenden ganz verschiedenen Sinn unterzuschieben. Ebenso 90, 11. Freilich braucht der Verfasser den Ausdruck „schreien" nicht nur für „wehklagen," sondern auch für „anflehen," „bittend zurufen," „um Hilfe rufen;" in solchen Fällen aber heisst es auch nicht einfach „schreien," sondern „nach Jemand schreien," Jemand „zuschreien" (so 90, 6. 10. 13), und wird mit ለ oder ኀበ verbunden.

So vermögen wir denn in Vers 3a keine Anspielung auf die makkabäische Erhebung zu finden.

---

11) So später; früher (Z. D. m. G. 1860 S. 97) hiess es, schreien sei *immer* so viel als „Kriegsgeschrei erheben."

Wir gelangen jetzt an einen Punkt, wo wir zugeben müssen, dass, wenn anders die äthiopische Uebersetzung eine treue Wiedergabe des Grundtextes ist, alle Ausleger, die eine vorchristliche Abfassung unseres Buches annehmen, Volkmar gegenüber im Nachtheile sind. Es heisst nämlich (in Vers 3b) weiter: „Und ich schrie und wehklagte in meinem Schlafe über jenen Hirten, der die Schafe weidete.“

„Es ist der einzige Hirt, der seit Nebukadnezar einzeln erwähnt wird, ja der einzige von allen, da auch der erste Zerstörer nur allgemein unter „„den Löwen und allen den wilden Thieren““ vortritt, denen „„das Haus““ zufiel, als der Herr es verliess.“ „Ist es nicht fast unbegreiflich,“ ruft Volkmar aus, „dass man so ausdrückliche Hinweisung auf die Frevel des nach Nebukadnezar verfluchtesten Bedrängers Palästina's so ganz hat hintansetzen können? Nein, ganz natürlich, soll das vom Judas-Brief benutzte jüdische Buch vorchristlich sein, also auf die Makkabäer-Erhebung gegen Antiochus Epiphanes und Nachfolger ausmünden, so darf er ja nicht in der Periode vor den letzten 12 vorkommen, gar im Anfang der vorletzten 23“ (a. a. O. S. 109 Anm. 2). Und allerdings, wer dächte bei „jenem Hirten“ nicht lieber an Antiochus Epiphanes, als an irgend einen andern Fremdherrscher? So will sich auch Hilgenfeld (Z. f. w. Th. 1862 S. 219 Anm. 1) die Möglichkeit noch offen halten, den Epiphanes hier zu finden, „da die neue Herrscher-Reihe an dem Auge des Sehers sofort vorübergeht,“ d. h. mitten im Schildern der vorletzten Herrscher-Reihe (der 23 Hirten) begriffen, soll der Verfasser den zweiten „Hirten“ aus der noch nicht eingeführten letzten Reihe (der 12) heraus anticipieren. Jedoch, die Unhaltbarkeit dieser Annahme fühlend, setzt Hilgenfeld hinzu: „Es kann aber auch schon ein früherer Bedrücker des Judenthums gemeint sein.“ Eher schon liesse sich mit der Ansicht (Lücke's) von der Abfassung unseres Buches unter Juda Makkabi (der zufolge die 23 Hirten in 90, 5 die letzten 12 schon mit enthalten, s. oben S. 170) die Bezugnahme auf Antiochus Epiphanes in unserer Stelle vereinigen.

Sei dem jedoch wie ihm wolle; wenn nicht anderweitige, zwingende Gründe uns nöthigen, den Anfang dieser 23 Hirten

ins Jahr 218 zu setzen, so möchten wir diesem einen Momente doch wohl für sich allein keine Beweiskraft zugestehn dürfen. Schrieb der Verfasser etwa um 110 vor Christo (Dillmann), so können wir nichts dagegen haben, wenn er den Antiochus Epiphanes etwa die Reihe der letzten 12 Hirten, die am meisten, „viel mehr als die vor ihnen," umbrachten, eröffnen liess, ohne auf ihn besonders hinzuweisen. Begann ihm so die zweite grosse Unterdrückungshälfte etwa mit Alexander dem Grossen, so möchten wir die Annahme Dillmanns nicht ohne Weiteres (mit Volkmar) für unmöglich halten, er habe mit „jenem Hirten," dessen Thun dem Seher eine besondere Wehklage entlockt, auf Ptolemäus Lagi, den mächtigen Stifter des Ptolemäer-Reiches, hinweisen wollen, von dem wir wissen, dass er, und nicht ohne Grund,[12] in schlimmem Andenken bei den Juden stand. Hatte er doch, nachdem er Syrien an sich gerissen, Jerusalem erobert, die Mauern desselben niederreissen und zahllose Einwohner aus Stadt und Land[13] gefangen nach Aegypten geführt, „wesshalb wir diesen sonst so menschenfreundlichen Fürsten in Judäa genannt finden einen „„herben"" und „„lästigen"" Herrn, der seines späteren Beinamens Soter sehr unwerth sich gezeigt habe" (s. Herzfeld S. 210). Auffallend wäre eine so ausdrückliche Hinweisung auf Ptolemäus allerdings. Dass aber auch die Beziehung „jenes Hirten" auf Antiochus Epiphanes, zumal in dem Zusammenhange, wie sie nach Volkmars Deutung von Vers 4 ff. (s. u.) hier auftritt, sehr misslich ist, darf nicht übersehen werden. Denn dass der Verfasser jenes verruchtesten Unterdrückers sollte gedacht haben, ohne zugleich der glorreichen Siege der Makkabäer Erwähnung zu thun, ist schwer zu glauben.

Bevor wir nun zu dem zweiten Theile der zweiten Knechtschaftshälfte (nach Volkmar) übergehn, können wir es uns nicht versagen, eine Betrachtung, die Volkmar an die Nen-

---

12) Es finden sich darüber bei Jos. die entgegengesetzten Ansichten aus zwei verschiedenen Quellen Antq. XII, 1, 1 und c. Ap. 1, 22. M.

13) Nach Aristeas, Archiv I S. 255 vgl. bei Herzfeld a. a. O. S. 178, aus Judäa allein 100,000 Seelen, was vielleicht übertrieben ist.

nung „jenes Hirten“ knüpft, in extenso mitzutheilen. Er bemerkt (a. a. O. S. 109 f.): „Dieser grösste Bedränger Jerusalems in der Mittelzeit hat aber auch noch eine besondere, in der That in diesem Zusammenhange wunderbar ominöse Eigenthümlichkeit. Der Verfasser hat (90, 1) keine Worte gespart, um noch ausdrücklicher als gleich zu Anfang (89, 72) zu erinnern, die „„Hirten““ sind so viel als „„Hirten-Zeiten,““ alle gleicher Dauer. Ist es kein Widerspruch, dass er nun sofort danach (90, 3) doch einen besondern Hirten so deutlich als nur möglich hervorhebt, ganz persönlich fassen lässt? Der Widerspruch ist eine Mahnung. Gerade in dem grössten Bedränger der Mittelzeit liegt auch ausgesprochen, wie lange nach ewiger Vorausbestimmung von den 70 quisque suo tempore, quisque uti priores die Weide haben soll: 10 Jahre und wenig darüber. Epiphanes regierte von c. 175 bis in die Mitte 164. Und wenn etwas genau verzeichnet war in den Geschichtskalendern der Halacha (sic!), so war es die Regierungszeit dieses Verruchtesten. Für den Verfasser selbst und für jüdische Leser des Buches lag es damit schon bestimmt genug vor: die 70 Hirten-Zeiten des Jeremia sind näher 70 Epiphanes-Zeiten, oder, wie der Anfang der neuen Drangsal, der Seleucidenherrschaft“ (NB. 218) „übereinstimmend sagt, 72 mal 10 Jahre post Nebuc. In Adrian ist neu gekommen „„jener (den Tempel sich aneignende, auf Vernichtung des Judenthums bedachte, fluchwürdige) Hirt,““ der auch der letzte war unter jenen ersten Drängern der zweiten Knechtschaftshälfte. Weist nicht Alles hin auf das Ende unter diesem letzten der allerverderblichsten? In somno meo clamavi de illo pastore. In dieser Klage liegt auch das Omen ihres Endes für immer.“

Dieses Beispiel Volkmarscher Exegese ist uns in mehrfacher Beziehung ganz besonders interessant und lehrreich zugleich. Wir ersehn nämlich aus demselben nicht allein, bis zu welchem Grade Volkmar sich hat verleiten lassen, auch da zwischen den Zeilen zu lesen und vermeintliche Beziehungen zu finden, wo die schlichten Texteswort ganz und gar keinen Anlass dazu geben, sondern auch, wie erfolgreich, unter vorausgesetzter Richtigkeit seiner Deutung, Volkmar

die verhüllende Darstellung unseres Verfassers zugleich aus der bekannten Geschichte erklärt und als Quelle für Unbekanntes benutzt. Konnte man bisher noch darüber schwanken, wieviel Regierungsjahre dem Antiochus Epiphanes zuzuschreiben seien, da die Nachrichten darüber variieren, so steht es jetzt fest, dass er „10 Jahre und etwas drüber" geherrscht hat. Es ist zwar nicht zu leugnen, dass die übrigen Quellen ihm theils 11 (Eusebius und Hieronymus) theils nicht volle 12 (Appian), theils 12 (von 137 – 149 Sel. s. 1 Makk. 1, 11 und 6, 16) Jahre geben (s. Herzfeld a. a. O. S. 144), allein Rabbi Simon ben Jochai oder ben Azai werden wol genauere Kunde gehabt haben. Wem sollte das nicht einleuchten!

2) Mit Vers 4 f. folgt nach Volkmar die Schilderung des zweiten Theiles der zweiten Knechtschaftshälfte: die Regierung der Schaf-Herde durch die „Hunde" der Adler-Hirten in Palästina selbst. Die Stelle lautet: „[14] Und ich sah, bis das jene Schafe von den Hunden und Adlern und Weihen gefressen wurden, und sie liessen an ihnen weder Fleisch noch Haut noch Sehnen übrig, bis nur noch ihr Gerippe dastand, und auch ihr Gerippe zur Erde fiel, und die Schafe wurden wenig."

Schwierigkeiten bereiten uns hier zunächst die „Hunde," die unter den die Schafe Fressenden mit aufgeführt werden, während sonst, seit 90, 2, nur von Raubvögeln die Rede ist. In der Symbolik des Verfassers scheinen darunter sonst die Philister verstanden werden zu müssen, jedenfalls eines der kleineren, Israel feindlichen, Nachbarvölker; so 89, 42 f., wo sie unter den Völkern, mit denen Saul zu kämpfen hatte, neben den „Füchsen" (Amalekäer? s. Dillmann zu der Stelle) und „wilden Schweinen" (Edomiter? mit Moabitern und Ammonitern?) aufgeführt werden. Da wir nun keinen Grund haben anzunehmen, der Verfasser müsse seit dem Auftreten der Raubvögel überhaupt alle Heidenvölker, auch die von früher her schon unter anderen Bildern bekannten, jetzt durch Vogel-Symbole bezeichnen (gegen Volkmar), so liegt die Deutung der Hunde auch hier auf die Philister[14] oder ein

14) So Dillmann, der aus Sirach 50, 26 schliesst, dass die Philister sich damals viele Feindseligkeiten gegen Israel zu Schulden kommen

anderes der kleineren Nachbarvölker am nächsten. Speziell an die Philister zu denken, ist misslich, da aus der Geschichte der drei letzten vorchristlichen Jahrhunderte feindliche Berührungen derselben mit den Juden nicht sicher nachweislich sind. Das Schweigen der uns für diese Zeit grade sehr spärlich fliessenden Quellen schliesst zwar dergleichen nicht schlechthin aus, wie es auch nichts gegen die Fortexistenz der Philister als Volk beweist (gegen Volkmar); allein der Mangel positiver Belege lässt es immerhin gerathener erscheinen, sich nach einer anderen Erklärung der „Hunde“ umzuthun, zumal auch aus dem sonstigen Vorkommen dieses Symbols die Beziehung desselben ausschliesslich auf die Philister nicht gefolgert werden kann. Aber auch wenn wir unter den Hunden allgemeiner eines der Nachbarvölker verstehn wollen, schwinden die Schwierigkeiten nicht. Zwar berichtet uns Josephus von den Samaritanern, dass sie um die Mitte des dritten Jahrhunderts vor u. Z. den Juden vielfache Uebel zufügten, indem sie Stücke des jüdischen Landes an sich rissen und selbst Menschen raubten, um sie als Sklaven zu verwenden oder zu verkaufen (s. Herzfeld a. a. O. S. 186. Josephus c. Ap. 2, 5); allein, wenn der Verfasser hieran dachte, so sollten wir statt der „Hunde“ eher „wilde Schweine“ erwarten, unter denen wenigstens an einer Stelle (89, 72) vornehmlich die Samaritaner gemeint zu sein scheinen. Unter so bewandten Umständen könnten wir zu der Annahme neigen, entweder, unser Verfasser sei im Gebrauche seiner Symbole nicht so consequent, wie man erwarten sollte (s. u.), und wie

---

liessen. Zwar will Volkmar diese Stelle („Zweierlei Volk bin ich von Herzen feind; dem dritten aber bin ich so gram, als sonst keinem: den Samaritern, den Philistern und dem tollen Pöbel zu Sichem“) so fassen, als ziehe der Verfasser die Philister nur vergleichsweise herbei, um auszudrücken, wie sehr ihm die Samariter verhasst seien: „die Samariter sind ihm dreifach und dreimal verhasst, sowie die Philister einst der grösste Feind Israels (zu Davids Zeit) waren.“ Allein diese Auslegung ist, wenn überhaupt zulässig, doch gewiss nicht die nächstliegende. Wenn Volkmar sich für seine Erklärung darauf beruft, der Pöbel von Sichem sei doch kein drittes Volk neben den Samar., so beweist das eben nur, dass der Verfasser sich ungenau ausgedrückt hat.

Volkmar behauptet, oder aber, es liege uns hier ein Versehen des äthiopischen Uebersetzers vor. Doch vielleicht entgehn wir allen Schwierigkeiten, wenn wir uns Volkmars Deutung anschliessen.

Das „Geschrei" der Schafe (die makkabäische Erhebung) hatte (nach Volkmar) zwar den Erfolg, dass die Herrschaft der seleucidischen Raben mit jenem verruchtesten Hirten (Antiochus Epiphanes) ihr Ende erreichte; aber „dafür wird nun die Schafherde von ihren Hunden regiert, welche von den noch ferner stehenden römischen Oberhirten geleitet wurden. Schon Juda Makkabi hatte sich der „Raben" so zu erwehren gesucht, dass er sich an die „Adler" anschloss, so verblendet, so gottvergessen mit Rom Bund machte; Jonathan, Simon, Hyrkan folgten ihm in dieser Verblendung, und waren in ihrer geträumten Unabhängigkeit faktisch nichts als Schäferhunde in der Adler-Hirten Gewalt."

Das ist die einfache Lösung des Räthsels der „Hunde!" Niemand anders hat der Verfasser mit diesem Symbole bezeichnen wollen, als die asmonäischen Volksfürsten. Juda Makkabi scheint zwar nicht mit unter den „Hunden" gemeint zu sein, denn er war ja der Führer der Schafe, die gegen die Vögel „Geschrei" erhoben; seit Jonathan aber sind sie es alle, auch Simon nicht ausgenommen. Zwar sollte man billig erwarten, der Verfasser werde den Makkabäern doch die Ehre anthun, sie als „verblendete Schafe" (wenn nicht als „Widder") zu bezeichnen, und wenn auch nicht alle, so doch wenigstens die ersten, bis Hyrkan. Nein, „Hunde" sind sie, alle insgesammt, wüthende Schäferhunde, die, statt die Herde zu schützen, sich vielmehr selbst gegen die Schafe wenden und sie fressen bis aufs Gebein. Recht wüthend werden sie freilich erst seit Alexander Jannäus und bleiben es bis auf Herodes und Archelaus, die auch unter demselben Symbole, mit den Makkabäern zu verstehn sind; allein das thut nichts zur Sache.

Man stelle uns die Alternative, entweder Volkmar hierin beizupflichten, oder auf jede Erklärung des Symbols der Hunde zu verzichten — die Entscheidung soll uns nicht schwer fallen. Hätte der Verfasser wenigstens gesagt: „von ihren

Hunden," oder „von den Schäferhunden," oder „von den Hunden der Herde" wurden die Schafe gefressen; dann hätte er doch einen Wink gegeben. So aber bleibt unbegreiflich, wie er ein Bild, welches er sonst nie von Einzelnen braucht, sondern immer nur von Völkern oder deren Kriegsheeren, jetzt so ganz ohne Weiteres von Herrscherpersönlichkeiten soll verstanden wissen wollen. Dazu nennt er ja die Hunde hier im engsten Zusammenhange mit den Adlern und Weihen („von den Hunden und Adlern und Weihen"), statt mit den Hirten, wie es sich gehört hätte. Schliesslich ist nicht zu vergessen, worauf schon oben hingewiesen wurde, dass ja die Asmonäer, wenn sie auch später ausarteten, doch immer „Schafe" blieben. Volkmar selbst spricht sich hierüber in anderem Zusammenhange und ohne an die „Hunde" zu denken folgendermassen aus: „diese drei Asmonäer (Hyrkan, Aristobul, Jannäus) waren im Sinne unseres Buches schwarze Schafe oder die wilden Schafe des Feldes" (Z. f. w. Th. 1862 S. 58). Das hätte nicht in Vergessenheit gerathen sollen.

Neben den „Hunden" werden, wie wir sahen, in V. 4 „Adler" und „Weihen" genannt, von denen gleicherweise die Schafe gefressen werden. Die Adler sind nach Volkmar die Römer unter Pompejus. Wer aber sind die Weihen? Volkmar lässt sie von Aegypten her kommen unter der Führung der Adler, d. h. von Cäsar und Antonius. Allein diese Auskunft ist nicht ohne Schwierigkeiten, wie überhaupt Volkmars Deutung der in diesem Abschnitte auftretenden Vögel. Uns scheint die Unbestimmtheit der Ausdrucksweise des Verfassers (z. B. 90, 2: „und sie begannen s. o. S. 201) dafür zu sprechen, dass er unter den vier Klassen von Vögeln nicht ebenso viele bestimmt zu unterscheidende Völker verstanden wissen will, noch viel weniger aber (mit Volkmar) aus verschiedenen Provinzen rekrutierte (römische) Legionen. Auch Volkmar muss im Grunde darauf verzichten, alle vier Klassen in der Geschichte nachzuweisen. Zwar sind ihm die Adler zweifellos die Heere der Römer, die Raben die Heere Syriens („von Antiochien her, sei es nun das seleucidische oder das proconsularische Syrien"), die Weihen die Heere Aegyptens („sei es das Aegypten der bevormundschafteten Ptole-

mäer oder die später direkte Provinz des Adlerreiches"); allein diese Deutung ist schon sehr gezwungen, da hiernach dieselben Symbole einmal für seleucidische und ptolemäische (90, 2), und dann für römische Heere gebraucht sein würden. Die „Geier" sind nun aber vollends nicht unterzubringen: „Sie kommen erst weit später Palästina bedrängend vor, und nur unter direkter Führung der Adler (V. 13. 16), sind also wol um so gewisser [!] Legionen ferner liegender Provinzen. An die ehemals griechischen Reiche Kleinasiens zu denken, veranlasst schon die Stellung bei der ersten Aufführung (89, 10)." [?].

Gleiche Schwierigkeiten in der Ausdeutung der Symbole im Einzelnen begegnen uns übrigens auch bei Dillmanns (S. 274) und Hilgenfelds („jüdische Apokalyptik" S. 121) Auffassung dieses Abschnitts. Das erklärt sich leicht, wenn man sieht, wie schon gleich zu Anfang des Auftretens der 70 Hirten, obgleich der Verfasser sich dort ohne Zweifel nach dem A. T. richtet, nicht nachweisbar ist, welche Völker er unter den einzelnen Thiersymbolen verstanden wissen will. Die vorläufigen allgemeinen Angaben in 89, 10 und 55 geben kein Licht. In Vers 56 könnten wir vielleicht schon eine bestimmtere Beziehung finden. Diese Stelle („und ich sah, dass er [der Herr der Schafe] jenes ihr Haus und ihren Thurm verliess, und sie alle in die Hand der Löwen gab, um sie zu zerreissen" u. s. w.) scheint nämlich auf 2 Könige 23, 27 ff. hinzuweisen.[15] Allein auch hier sind wir auf unsicherem Boden, denn es ist unwahrscheinlich, dass unter den Löwen (89, 56) die Aegypter (unter Necho, s. 2 Kön. 23, 29) verstanden sein wollen, da letztere früher ausschliesslich unter dem Bilde von Wölfen eingeführt erscheinen (89, 13 ff.). Von 89, 65 an aber, wo die Hirten bereits eingeführt sind, müssen wir speziellere Beziehungen erwarten. Löwen, Tiger und wilde Schweine werden hier als bei der Zerstörung Jeru-

15) Vers 27: „und der Herr sprach: Ich will Juda auch von meinem Angesicht thun, wie ich Israel weggethan habe; und will diese Stadt verwerfen, die ich erwählt hatte, nämlich Jerusalem, und das Haus, davon ich gesagt habe: Mein Name soll daselbst sein."

salems betheiligt genannt. Die Chaldäer sind also jedenfalls hauptsächlich gemeint, und so hat man denn auch das in erster Stelle sich findende Symbol der Löwen auf sie bezogen (Dillmann, Hilgenfeld); wen wir aber unter den Tigern zu suchen haben, ob „die in die chaldäische Herrschaft übergegangenen Assyrer und andere östliche Völker“ (Dillmann S. 269), oder ganz allgemein „die mit den Chaldäern verbundenen Heere“ (Volkmar Z. d. D. m. G. S. 102), darüber lässt sich nichts Bestimmtes ermitteln. In 89, 55, wo die Strafvölker zum ersten Male eingeführt werden, meint Dillmann unter den Löwen die Chaldäer, unter den Tigern die Assyrer verstehn zu müssen. Aber dagegen spricht, dass die Tiger immer erst in zweiter Stelle, nach den Löwen genannt werden, während man, wenn Dillmanns Deutung der Symbole richtig wäre, das umgekehrte Verhältniss erwarten sollte. Unter den Wölfen sind sicherlich die Aegypter gemeint, ob aber die Schakale Kusch und die Füchse die Syrer oder kleinere Völkerschaften bezeichnen sollen, ist fraglich. Unter den wilden Schweinen müssen 89, 66 vorzugsweise die Edomiter gemeint sein (vgl. 89, 12, wo der Stammvater Edom als ein schwarzes wildes Schwein bezeichnet wird, s. auch Vers 42 und 49); dasselbe Symbol aber wird, wie wir sahen, 89, 72 für die Samaritaner gebraucht (vgl. Esra 4, 9. 10 und Kap. 5 und 6). Schon hieraus ist ersichtlich, wie wenig consequent im Grunde unser Verfasser beim Gebrauche seiner Thier-Symbole verfährt,[16] und wir werden uns daher wohl hüten müssen, die einzelnen Bilder zu sehr zu pressen; besonders aber wird Vorsicht nöthig sein in d e n Abschnitten unserer Vision, wo der Verfasser seine Geschichtskenntniss nicht mehr aus dem A. T. schöpfen konnte.

Kehren wir nach dieser Abschweifung wieder zu dem schwierigen 4. Verse zurück, so bleibt uns jetzt noch übrig die Frage zu erörtern, ob aus der Schilderung des Zustandes der Schafe am Ende des 2. Theils der 2. Knechtschaftshälfte mit Sicherheit die derselben zu Grunde liegende Zeit erschlos-

16) Vorausgesetzt, dass die äthiopische Uebersetzung des Buches eine durchaus treue Wiedergabe des Originals ist.

sen werden kann. Die hier verwandten Ausdrücke sind die stärksten, die dem Verfasser bei seiner Symbolik zu Gebote standen, und weisen auf einen völligen Ruin des Volks hin: „Und sie (die Hunde, Adler und Weihen) liessen an ihnen (den Schafen) weder Fleisch noch Haut noch Sehnen übrig, bis nur noch ihr Gerippe dastand, und auch ihr Gerippe zur Erde fiel, und die Schafe wurden wenig.“ Hier können, abgesehn vom engeren Zusammenhange, in dem sich die Stelle findet, zwei Momente der jüdischen Geschichte in Betracht kommen: die Schreckenszeit unter Antiochus Epiphanes, und die Zeit der völligen Knechtung des jüdischen Volkes durch die Römer. Mit beiden hat man es versucht. Sehen wir zu, ob etwa der Wortlaut mehr für die eine der möglichen Deutungen spricht, als für die andere, so kommen vor Allem die gewichtvollen Schlussworte in Betracht: „und die Schafe wurden wenig.“ Offenbar liegt dem Verfasser daran, dieses Moment besonders betont zu wissen: So furchtbar wütheten die Hunde, Adler u. s. w. unter den Schafen, dass die Zahl derselben vermindert wurde. Dieses trifft vollkommen zu bei der Deutung auf die Zeit des Antiochus Epiphanes: hat dieser nicht thatsächlich wie ein wildes Thier mit seinen Kriegern unter den Juden gewüthet, tausend und aber tausend hingemordet („gefressen“), Tausende gefangen fortgeführt, und Tausende als Sklaven verkauft? Mögen auch die uns überlieferten Nachrichten über die in den Jahren 169 und 167 in Jerusalem verübten Greuel, und besonders die Zahlangaben im Einzelnen übertrieben sein,[17] so steht doch die Thatsache fest, dass „die Schafe wenig wurden“ (vgl. Herzfeld a. a. O. S. 230 f. 233), und Niemand wird leugnen wollen, dass unser Verfasser, auch wenn er jenen Ereignissen selbst schon ferner stand, in der Erinnerung an die Unthaten jenes Mannes, der „seinen Namen mit unverlöschlicher Blutschrift in die Geschichte der Juden eingezeichnet hat,“ solcher Ausdrücke sich bedienen konnte, wie wir sie hier finden.

Gegen diese Deutung von Kap. 90, 4, abgesehn vom Zusammenhange, hat nun auch Volkmar nichts einzuwenden;

---

17) Z. B. 2 Makk. 5, 11 ff., wo von 80,000 Getödteten, 40,000 Gefangenen, und 80,000 Verkauften die Rede ist; vgl. Josephus Antt. 12, 5, 4.

nur gelangt er selbst, vermöge seiner Berechnung der Hirtenzeiten zu je 10 Jahren, mit dem Ende des zweiten Theiles dieser Unterdrückungshälfte bis zum Jahre 6 u. Z. (darüber s. u.), und deutet demgemäss unsere Stelle. Auffallend ist uns hierbei, dass die Schlussworte: „und die Schafe wurden wenig“ von Volkmar in der Uebersetzung zwar wiedergegeben, bei der Auslegung aber geflissentlich umgangen werden. Dafür heisst es wiederholt, dass die Herde „zerstückt“ wurde. Nun ist aber doch offenbar „zerstückt werden“ und „wenig (d. i. an Zahl vermindert) werden“ nicht ein und dasselbe, und wir könnten zweifelhaft darüber sein, ob Volkmar in der That beide Ausdrücke identificiert wissen wolle, wenn er nicht einmal geradezu das: „nam oves minuebantur“ seiner lateinischen Uebersetzung durch „denn sie wurden zerstückt“ wiedergäbe (a. a. O. S. 111). Der Sinn der Stelle wäre danach: „Sie alle (Hunde, Adler und Weihen) würgten und plünderten die Herde bis nur noch ein Gerippe des ehemals so blühenden Landes dastand; dieses ward endlich vollends zu Boden getreten, als die Herde zerstückt wurde, mehreren Hunden auf einmal Preis gegeben, und um alle Kraft gebracht.“ Wir sind nun zwar weit entfernt davon leugnen zu wollen, dass diese Umdeutung der Symbolik unseres Verfassers eine äusserst sinnige ist; für berechtigt aber halten wir sie keineswegs. Vielmehr scheint uns schon der Plural „cadavera earum“ (cadebant ad terram), sowie das unzweideutige „oves minuebantur“ zu einer buchstäblicheren Fassung der einzelnen Ausdrücke zu nöthigen. Wenn Volkmar daher, wie von Ungefähr, „die Herde“ für „die Schafe“ substituiert, und dann ohne Weiteres alle Symbole auf den jüdischen Staat als Ganzes (statt auf die Schafe) anwendet, so trägt er unserer Meinung nach dem Texte nicht gehörig Rechnung. Zwar wird nebenbei auch darauf hingewiesen, dass z. B. Pompejus „genug zerfleischt und aus dem Lande gerissen habe, so dass die Herde immer mehr die Gestalt eines Gerippes bekam, bis auf die Knochen abgezehrt;“ aber auch hier steht die politische Beziehung über Gebühr im Vordergrunde, und mit dem einfachen Wortsinne wird nirgends Ernst gemacht.

Der Wortlaut des Textes (90, 4) scheint uns sonach der Deutung auf die Zeit des Antiochus Epiphanes günstiger zu sein, als der anderen auch noch als möglich statuierten Beziehung auf die Zeit der völligen Unterwerfung Palästina's unter Roms Scepter. Dennoch aber müssten wir uns für letztere entscheiden, wenn in der That, wie Volkmar uns versichert, die im folgenden Verse (90, 5) niedergelegte Zeitbestimmung jede andere Deutung ausschlösse.

Es heisst dort (Vers 5): „Und ich sahe so lange, bis 23 Hirten die Weide übernahmen, und sie vollendeten, je in ihrer Zeit, 58 Zeiten.“

Ehe wir auf diese Zahlangaben näher eingehn, schicken wir zur Orientierung Einiges über Volkmars Berechnung einer Hirtenzeit zu „10 Jahren und etwas drüber“ voraus. Geboten ist ihm, wie wir sahen, dieses Zeitmaass dadurch, dass in Kap. 90, 1, statt der erwarteten 35, sich die Zahl 37 findet; 37 aber und 23 (90, 5) + 12 (90, 17) giebt 72, nicht 70. Will man unter diesen Umständen an der Angabe der Hirtenzahl (= 70) in 89, 59 und 90, 22 festhalten, und doch der 37 (90, 1) gerecht werden, so muss man annehmen, dass der Verfasser jede Hirtenzeit nicht zu genau 10 Jahren, sondern zu 10 Jahren „und etwas drüber“ berechnet wissen will; so zwar, dass die Summe aller Hirtenzeiten nicht 70×10, sondern 72×10, oder $70 \times$ „10 und etwas drüber“ ergiebt. Im Einzelnen aber gestaltet sich die Sache so, dass jener Ueberschuss der Dauer einer jeden Hirtenzeit über 10 Jahre sich bereits in der ersten, grösseren Hälfte der Hirtenzeiten erschöpft, d. h. in der ersten Knechtschaftshälfte ist jede Hirtenzeit zu „10 Jahren und etwas drüber“ zu berechnen ($35 \times$ „10 und etwas drüber“ = 37×10 Jahre seit 588 führen auf 218). In der zweiten Hälfte (seit 218) ist aber jede Hirtenzeit genau zu 10 Jahren angenommen [$10 \times (23 + 12)$, also 350 Jahre von 218 vor u. Z. an gerechnet, führen auf 132 nach Christo]. Nichtsdestoweniger aber erstreckt sich der Einfluss jenes Ueberschusses (über 10 Jahre) auch noch in die zweite Knechtschaftshälfte hinein; hier nämlich collidieren beide Berechnungsweisen miteinander. Wie es sich damit

genauer verhält, werden wir nun gleich ersehn aus Volkmars Deutung der doppelten Zahlangabe in Kap. 90, 5.

Die 23 Hirten(-Zeiten), die hier zunächst genannt sind, müssen nach Volkmar, wie wir sahen, von 218 vor Christo gezählt werden, von 370 post Nebuc. 23×10 Jahre seit 218 führen nämlich „in die neue Periode einer förmlichen Knechtung, in den Beginn der 12 letzten Hirtenzeiten.“ Störend scheint hier auf den ersten Blick, dass diese 230 Jahre seit 218 schon „in den Beginn“ der letzten Periode führen, genauer „auch etwas über den Beginn dieser vollen Unterdrückung hinaus.“ Dieser fällt nämlich in das Jahr 6 nach Christo (Judäa wird römische Provinz); die 230 Jahre aber seit 370 post Nebuc. (218) führen bis ins Jahr 12 nach Christo. Jedoch die Schwierigkeit ist nur eine scheinbare, sie löst sich auf äusserst sinnige Weise; der Schlüssel liegt in der zweiten Zahlangabe unseres Verses: „58 Zeiten.“ Doch lassen wir Volkmar selbst reden. Er sagt: „Die 37 Zeiten seit Nebuc. führen zu dem Punkte der Mitte, seit dem die Adler Alles überflügelnd wurden“ [NB. bis 218], „sagen überhaupt dies, dass die 70 Hirten näher 37+35 oder 72 Zeiten Heidenherrschaft sind. Kommt es aber darauf an, den Eintritt der förmlichen Knechtschaft, das Hinsinken des Gerippes zu bezeichnen, so darfst du nur die gerade Hälfte von 70, nur 35 Zeiten zu den „23“ d. h. nur „58 Zeiten“ berechnen. 58 mal 10 post Neb. führt auf 8 vor Christo, 37+23 (60) mal 10 post Neb. auf 12 nach Christo. In der Mitte [?] (6 nach Chr.) liegt der Beginn der nun folgenden zweiten, Nebukadnezar gleichen Knechtschaft durch die Adler: Judaea in provinciam redacta“ (vgl. Z. d. D. m. G. S. 112 f. und Eine Neutestamentl. Entd. S. 16 f.).

Wem hierbei nicht schwindelt, der mag immerhin im Ernst glauben, dass unser Verfasser ein solches Kunststück nachgerechnet wissen wollte vom „aufmerksamen Erforscher!“ Wer möchte nicht lieber schon auf das Verständniss solcher „Widersprüche,“ die „Winke“ sein sollen (s. Eine Neutestamentliche Entd. u. s. w. a. a. O.), ganz verzichten, oder (mit Lawrence, Ewald, Dillmann) eine Textverderbniss (37 aus 35) vermuthen, als zu so überaus gekünstelter Erklärung seine

Zuflucht nehmen! Abgesehn auch von der Ineinandermengung der „Hirten“ und „Zeiten“ (s. o. S. 194f.), erregte schon jener „Punkt der Mitte“ (370 post Nebuc. = 218 vor Chr.) uns Bedenken (s. o. S. 196 f.) gegen die Berechnung der Hirtenzeiten zu je „10 Jahren und etwas drüber,“ und nun muss zu solchen Mitteln gegriffen werden, um die „Katastrophe des neuen Ruins“ zu finden!

Doch sehen wir weiter zu, ob denn das Folgende etwa so beschaffen ist, dass es uns zu derartigen Kunstgriffen nöthigt.

3) Mit 90, 6 gelangen wir (nach Volkmar) zum dritten Theile der zweiten Knechtschaftshälfte: Es ist die direkte Adler-Herrschaft in Palästina mittels der syrischen Statthalter. Es heisst in Vers 6: „Es wurden aber kleine Lämmer geboren von jenen weissen Schafen, und sie begannen ihre Augen zu öffnen und zu sehen, und zu den Schafen zu schreien.“

Bei Volkmars Auslegung dieses und der folgenden Verse fällt uns vor Allem seine Deutung des Ausdruckes: „die Augen öffnen und sehen“ auf. Er erklärt (Z. d. D. m. G. S. 97): „oculi aperti, videntes“ heisst: „einsehn, dass der Gottesverehrer nur unterdrückt wird, wenn er sich mit Heiden verbindet, sie im Lande duldet.“

Wir setzen auch hier (mit Volkmar a. a. O. s. o. S. 204) voraus, dass unser Verfasser die Symbole, die er für gewisse Begriffe einmal gewählt hat, durchgängig im gleichen Sinne verstanden wissen will, und können daher auf solche Stellen zurückgehn, wo die Bedeutung des Bildes der „geöffneten Augen“ aus dem Zusammenhange unzweideutig erhellt. In der Geschichtsvision, an die wir uns hier zu halten haben, begegnen wir dem erwähnten Ausdrucke zum ersten Male Kap. 89, 28. Die Stelle lautet: „Die Schafe aber entkamen aus jenem Wasser (dem Rothen Meere) und zogen hinaus in eine Wüste, wo es kein Wasser und Gras gab; und sie fingen an, ihre Augen zu öffnen und zu sehn; und ich sah den Herrn der Schafe, wie er sie weidete“ u. s. w. Ziehen wir (mit Dillmann) die zweifellos parallele Stelle Exod. 14, 30 zur Erklärung herbei, so wird ersichtlich, was wir hier unter dem Symbole der „geöffneten Augen“ zu verstehn haben;

nämlich Gottesfurcht und vertrauensvolle Folgsamkeit in seiner Leitung. „Die Augen öffnen" wird also heissen: sich der Gottesfurcht wieder zuwenden, sich bekehren. Bestätigt wird diese Auffassung dadurch, dass das Gegentheil des „Oeffnens der Augen," das „Verblendetwerden" jedes Abirren von der rechten Bahn in sittlich religiösem Sinne bedeutet; so z. B. 89, 32 f. (Abfall zum Götzendienst am Sinai), wo der Verfasser das „Verblendetwerden" selbst durch „Abweichen von Gottes Wegen" erklärt. Wir werden also dieser authentischen Erklärung gemäss auch fernerhin jenen Ausdruck aufzufassen haben. Dass wir nun auch in der That mit der angezeigten Deutung der beiden Symbole „die Augen öffnen" und „verblendet sein" durch die ganze Vision ausreichen, wird Jeder zugeben, der unbefangen die Stellen prüft, in denen sich dieselben finden. So 89, 41. 54. 74; 90, 6 f. 9 f. 26. 35. Nur in Kap. 89, 44 wird das Aufgehn der Augen in etwas anderem Sinne gebraucht, ohne dass jedoch Volkmars Deutung irgend zulässig wäre; nämlich von der Einsicht, die die Schafe von dem unziemlichen Wandel ihres Widders (Saul) erlangten (s. u.). Man versuche es nur, Volkmars Deutung der „oculi aperti" consequent anzuwenden, und man wird finden, dass sie in der Mehrzahl der angeführten Stellen geradezu ausgeschlossen ist.

Ferner fällt uns Volkmars Deutung der „weissen Schafe" auf. Wir erfahren nämlich (a. a. O. S. 113), dass es dieselben sind, deren Verblendung [sie hatten gegen „jenen Hirten" (Epiphanes) zwar „geschrieen," aber die „Adler" berufend] zur Folge hatte, dass Palästina „zerstückt" und endlich völlig zu Boden getreten wurde. Dass sie verblendet und gottvergessen waren, trägt der Verfasser ihnen nicht mehr nach; auch vergisst er, dass er sie eigentlich schon zu „Hunden" gestempelt hat (Vers 4; s. Volkmar a. a. O. S. 110); waren sie doch immer Chasidim, wesshalb sollte er sie da nicht „weisse (pharisäische) Schafe" nennen? Dass sie „weiss" waren, will nämlich nicht gerade viel sagen (vgl. dagegen 90, 32); es soll nur heissen: sie waren noch nicht ganz verwildert, aber doch waren sie („gleich den makkabäischen Vorgängern," also gleich den „Hunden") wie mit Blindheit geschlagen.

Diese Deutung der „weissen Schafe," verbunden mit jener oben besprochenen des „Aufgehens der Augen" und des Schreiens" (s. o. S. 202 ff.), ermöglicht es nun, Vers 6 bis 8 folgendermaassen zu erklären: „Nun endlich (d. h. bei der Katastrophe des neuen Ruins zwischen 580 und 600 post Nebuc., 6 nach Christo) giengen einem Theil jener weissen Schafe die Augen auf, darüber, dass die Heidenherrschaft, vorab der Adler, nicht ein Schutz, sondern der Ruin des h. Landes, dass mit allen Heiden, den Adlern vorab, völlig zu brechen sei. Sie schrieen in Galiläa laut auf, als das Siegel der Knechtschaft Jerusalems aufgedrückt, der Census eingeführt wurde. Es war ein junges Geschlecht von Gottgetreuen, ihren Judas Gaulonites an der Spitze" (Vers 6). Die alten Schafe aber, selbst die weissen (pharisäischen), sind völlig taub gegen ihren Ruf „zu den Waffen gegen Rom," springen ihnen nicht bei (Vers 7); die Folge davon ist, dass die „Heere von Antiochien her" (die Raben Syriens) den Führer Judas Gaulonites gefangen nehmen, und den Aufstand niederschlagen (V. 8) (s. Volkmar a. a. O. S. 113 ff.).

Mussten wir nach der abschliessenden Zeitangabe in Vers 5 erwarten, der Verfasser werde nun (V. 6) zu der Schilderung von Ereignissen übergehn, die in der Folgezeit sich zutrugen, so zeigt es sich jetzt, wenn Volkmars Deutung „jenes einen Lammes," das die Raben nahmen, auf Judas Gaulonites richtig ist, dass wir im Irrthum waren. Vielmehr fällt noch Alles in V. 6—8 Geschilderte mit der in Vers 4 angezeigten Katastrophe (Judaea in provinciam redacta) in ein und dasselbe Jahr. Nur bleibt uns unerklärlich, was den Verfasser dann veranlassen konnte, jene Zeitbestimmung (V. 5) grade an dieser Stelle anzubringen, wo sie uns so leicht irre führen konnte. Hätte er nicht durch irgend etwas andeuten können, dass ihm nicht nur das in V. 4 Berichtete zwischen jene beiden Data (600 und 580 post Nebuc.) fiel, sondern auch weiter noch das in V. 6—8 Erzählte — etwa dadurch, dass er jene doppelte Zeitangabe erst auf V. 8 folgen liess? Man bedenke doch, wie sehr er, indem er dieses unterliess, die Berechnung der letzten 12 Hirtenzeiten seinen Lesern erschwerte. Angenommen, es war denselben gelungen,

den Schlüssel zur Lösung des Räthsels (eine Hirtenzeit = 10 Jahren, resp. = 10 Jahren und etwas drüber), sowie den Termin der völligen Knechtung durch Rom (6 nach Chr.) zu entdecken: Zählten sie nun von letzterem an 12 mal 10 Jahre weiter, so gelangten sie zu dem bedeutungslosen Jahre 126 nach Christo; rechneten sie aber auch hier jede Hirtenzeit zu „10 Jahren und etwas drüber“ (wie oben 89, 72; 90, 1), so trafen sie wieder nicht auf 132, sondern auf 136 nach Christo. Wollten sie es nun noch mit 12 u. Z. (600 post Neb.) versuchen, so gelangten sie zwar mit 120 Jahren auf den richtigen Endpunkt der 12 Hirtenzeiten (132); allein dann blieb unerklärt, wer unter dem „einen Lamm“ gemeint war, welches im Beginn dieser letzten Periode (seit 12 nach Chr.) von den „Raben“ sollte genommen worden sein. Verstanden sie dagegen V. 5 — 8 richtig von dem Aufstande der Zeloten unter Judas Gaulonites zur Zeit des Census (6 u. Z.), dann war ihnen wiederum die Möglichkeit genommen, den Anfangspunkt der 12 letzten Hirtenzeiten von 12 nach Christo zu datieren, da jener Aufstand (im Beginn der letzten 12 Zeiten) schon 6 Jahre früher fiel. Griffen sie endlich zu dem Auswege, die „12 letzten Hirten“ persönlich zu fassen, so traf wieder nichts zu, da von Augustus bis Adrian nicht 12, sondern 14 „Hirten“ „die Weide übernommen“ hatten (s. gegen Volkmar a. a. O. S. 100 Anm. 1. Hilgenfeld, Z. f. w. Theol. 1860. S. 327 f. und Ewald Jahrbb. 1861. S. 231).

Die Schwierigkeiten wachsen im Folgenden. Unser Verfasser soll nämlich, nachdem er in V. 8 auf Judas Gaulonites angespielt, in V. 9a den ganzen Zeitraum von 6 nach Christo bis 132 in den Worten schildern: „Und ich sah, bis jenen Lämmern Hörner wuchsen, und die Raben ihre Hörner niederwarfen.“ Dass hier einzig und allein nur von „Raben“ geredet wird, als ob bis 132 keine „Adler“ unter den Bedrückern der Juden gewesen wären, ist schon auffallend genug, auch wenn man unter den „Raben“ (mit Volkmar) die „Heere von Antiochien her“ und die Procuratoren meint verstehn zu können. Räthselhaft aber ist, dass der Verfasser den jüdischen Krieg und die Zerstörung Jerusalems durch Titus nicht nur mit keiner Silbe erwähnt, sondern durch die ausschliess-

liche Nennung der „Raben“ als der die Hörner Niederwerfenden, auch jeden Gedanken daran direkt abschneidet. Vergebens bemüht sich Volkmar der aus diesem Umstande seiner ganzen Hypothese erwachsenden Schwierigkeit durch die Bemerkung zu entgehn, dass die Zerstörung des Tempels für den Verfasser keine höhere Bedeutung (Z. f. w. Theol. 1862 S. 49), und gleicherweise ein Jerusalem, „das durch Adrian seit 119 erbaut, gerade dadurch verheidnischt war,“ für ihn kein Interesse haben konnte (Eine Neutestamentl. Entdeckung u. s. w. S. 27; vgl. Dillmann Z. d. D. m. G. 1861 S. 131 und Hilgenfeld, im Centralblatt S. 591 f.).[18] Umsonst wird auch an die gebotene Kürze appelliert, die den Verfasser bewogen haben soll, „in der letzten Periode vor Allem das für ihn Wichtigste, den ersten, nur noch viel zu schwachen Beginn endlicher Entschiedenheit gegen alle Heidenmacht vornehmlichst hervorzuheben (V. 6. 7), dann die Folgen der Taubheit der Schafe für sie, die Ausbeutung Palästinas durch Syrien zu bezeichnen (V. 8), nun die wiederholten Aufstände der mehr und mehr herangewachsenen, nur noch nicht gereiften Wehrkraft (V. 9) bis diese endlich in dem grossen Horn völlig reif geworden sei (V. 10 ff.).“ Zugegeben, dass der zweite Tempel und das verheidnischte Jerusalem keine höhere Bedeutung für unseren Verfasser hatten, sowie, dass er nur das Wichtigste hervorzuheben für nöthig hielt, so ist damit doch nicht erklärt, wie der jüdische Krieg ihm so gleichgiltig sein konnte, dass er ihn für minder wichtig hielt, als die „Ausbeutung Palästina's durch Syrien“ und die Aufstände unter Augustus, Nero und den drei Usurpatoren. Wir sollten im Gegentheil meinen, jener Verzweiflungskampf des jüdischen Volkes gegen die Fremdherrschaft hätte unserem Verfasser unter den Beispielen „endlicher Entschiedenheit gegen alle Heidenmacht“ obenan stehn müssen. Unter so bewandten Umständen ist es uns unverständlich, wie Volkmar noch finden kann, „buchstäblich genau und völlig genügend in der gebo-

18) Auch in seiner Bearbeitung der Assumtio Mosis, die er in die Zeit Barkochba's rücken will, lässt sich V. durch die Uebergehung von Titus' Tempelzerstörung nicht beirren. Archiv I 146. M.

tenen Kürze“ habe der Verfasser abgeschildert, „indem er die Geschichte der Wehrkraft heiliger Entschiedenheit geben wollte.“ —

Wir wenden uns jetzt zum letzten Abschnitte, der von V. 9b bis V. 14 die Schilderung des Aufstandes Barkochba's bis auf den Zeitpunkt enthalten soll, wo unser Henochbuch verfasst wurde. Die Stelle lautet: „[9b] Und ich sah, bis ein grosses Horn hervorsprosste, eines von jenen Schafen, und ihre Augen geöffnet wurden. [10] Und es sah nach ihnen, und ihre Augen thaten sich auf; und es schrie nach den Schafen, und die Jungen [Böcke] sahen es und liefen ihm alle zu. [11] Und während (trotz) alle dem zerrissen jene Adler und Geier und Raben und Weihen die Schafe noch immer fort, und flogen auf sie herab und frassen sie; die Schafe aber blieben ruhig, und die Jungen [Böcke] wehklagten und schrieen. [12] Und jene Raben kämpften und stritten mit ihm, und suchten sein Horn wegzuschaffen, aber sie vermochten nichts über es. [13] Und ich sahe sie, bis die Hirten und Adler und jene Geier und Weihen kamen, und sie schrieen den Raben zu, dass sie das Horn jenes Jungen [Bockes] zerbrechen sollten, und sie stritten und kämpften mit ihm, und es stritt mit ihnen, und schrie, dass ihm seine Hülfe kommen möchte. [14] Und ich sah, bis jener Mann, der die Namen der Hirten aufschrieb, und dem Herrn der Schafe vorlegte, kam, und er half jenen Jungen und zeigte ihm Alles, dass seine Hülfe herabgekommen sei.“

In diesem Abschnitte besitzen wir, wie Volkmar uns versichert, „die erste zusammenhängende Erzählung vom Anfange des Barkochba-Krieges.“ „Die bisherige Kunde war so fragmentarisch, die Excerpte aus Dio (von Xiphilin und Eusebius) so dürftig, dass sich durch die, wenn noch so kurze und symbolisch verhüllte Darstellung eines Augenzeugen und Theilnehmers (90, 9—15) diese Bruchstücke erst zu diesem klaren Fortgang ordnen: Erhebung des Ben-Cosiba an der Spitze der Chebura, siegreiches Bestehn gegen die syrischen Stationstruppen (V. 10—12), Verstärkung der römischen Macht durch Heerabtheilungen aus den benachbarten Provinzen, neues unentschiedenes Kämpfen (V. 13), das Eintreten mächtigster

Hülfe wie vom Himmel durch Akiba (V. 14), die Verjagung der Römer aus Palästina (V. 15), was mit Sicherheit in der Nähe geschaut wurde“ (Z. d. D. m. G. S. 134).

So erwünscht uns eine derartige Bereicherung der dürftigen Quellen für die Kenntniss des Barkochba-Krieges auch käme, so werden wir doch gut thun, ehe wir uns für oder wider jenes Endresultat Volkmars entscheiden, den angeführten Abschnitt vorläufig noch nicht als Geschichtsquelle zu betrachten, sondern, wie bisher, als Objekt unserer Untersuchung. Zwar müssen wir, in Ermangelung genauerer Nachrichten, darauf verzichten, alle Einzelheiten jener Schilderung auf Grund der Geschichte einer Prüfung zu unterziehen; dennoch aber werden wir uns darüber ein Urtheil bilden können, ob der Geschichtsverlauf, wie er nach Volkmars Meinung der Darstellung des Verfassers zu Grunde liegen soll, mit den vorhandenen Nachrichten im Einklang steht, sowie darüber, ob Volkmars Auffassung unseres Abschnittes der Symbolik des Verfassers volle Gerechtigkeit widerfahren lässt, oder gar durch die richtige Deutung derselben gefordert wird.

Was zunächst den letzteren Punkt anbetrifft, so vermögen wir dem Umstande, dass der Verfasser die Lämmer, nachdem ihnen Hörner gewachsen sind, nicht mehr „Lämmer“ nennt, sondern „junge Widder“ (oder Böcke, s. o. S. 182), eine so grosse Bedeutung nicht beizumessen, wie Volkmar will (a. a. O. S. 90 ff.). An die Eiferer unter den Gott-Getreuen, die Zeloten (sofern sie sich in der Chebura zusammenschlossen, die Chaberim), zu denken, wäre zwar möglich; eine Nöthigung dazu liegt jedoch keineswegs vor. Fassen wir die Hörner (mit Volkmar) als Symbol der Wehrkraft, so sind die „jungen Widder“ eben nichts Anderes als wehrfähig gewordene Lämmer.

Von Volkmars Deutung der Raben, Weihen und Geier war schon (s. o. S. 211 f.) die Rede. Die Raben sind ihm auch hier wieder die syrischen Stationstruppen; von Heerabtheilungen aus Aegypten wird uns zwar nichts berichtet; da der Verfasser aber „Weihen“ neben den Adlern und Raben nennt, so muss man annehmen, dass auch ägyptische Truppen gegen Barkochba herangezogen worden sind. „Die Geier sind dann

wohl ohne Frage die Legionsabtheilungen, die aus Kleinasien beordert wurden, zu den Raben des Rufus zu stossen." Dass dieses nur Vermuthungen sind und bleiben, so lange man unseren Abschnitt nicht als Geschichtsquelle benutzen kann, versteht sich von selbst. Auf einige Schwierigkeiten möchten wir jedoch aufmerksam machen, die sich dieser Deutung entgegenstellen. Wir sehen nämlich die Geier und Weihen schon zu einer Zeit (neben den Adlern und Raben) die Schafe zerreissen (V. 11), wo der Aufstand (nach Volkmars Auslegung) noch gar nicht ausgebrochen, sondern erst in Vorbereitung war; Volkmar dagegen lässt sie erst eintreten, nachdem die Raben bereits vergebens das Horn jenes Jungen (Barkochba) wegzuschaffen versucht haben (V. 12. 13). Doch auf diesen Umstand wollen wir kein besonderes Gewicht legen, da immerhin die Annahme möglich bleibt, dass es hier (V. 13) eben neue Weihen- und Geier-Schaaren waren, die den Raben zu Hülfe eilten, während sich dergleichen bereits dort (V. 11) unter Führung der Adler befanden. Sehr schwierig aber ist der Wortlaut der Stelle (V. 13), die nun vom abermaligen Auftreten jener Geier und Weihen berichtet (s. den Vers oben S. 223). Hier fällt uns vor Allem auf, dass von Hirten in der Mehrzahl die Rede ist. Dachte der Verfasser an Adrian, wie Volkmar (a. a. O. S. 119) erklärt, warum setzte er dann nicht den Singular? Wir sollten erwarten, Volkmar müsse, um dieser Schwierigkeit zu entgehn, eine Textverderbniss vermuthen; dem ist jedoch nicht so. Allerdings wird in der Auslegung ohne Weiteres von „dem Kaiser" geredet, und somit aus dem „pastores" ein „pastor" gemacht; aber nicht so im Texte: dieser wäre ja nicht mehr die „höchst treue" Wiedergabe des Originales (a. a. O. S. 98), wenn man zu Aenderungen greifen müsste.

Misslich scheint uns auch, dass von den „Hirten und Adlern und Weihen" gesagt wird: „sie schrieen den Raben zu" (d. h. forderten sie auf), das Horn jenes Jungen zu brechen. Sollte der Verfasser damit haben ausdrücken wollen, dass jene „Legionsabtheilungen aus Aegypten und Kleinasien" die syrischen Heere des Rufus zu erneutem Vorgehn ermunterten, indem sie zu ihnen stiessen und sie dadurch anfeuerten?.

Uns will es scheinen, als ob jener Plural („die Hirten") sowohl, als auch diese Aufforderung an die Raben, sich leichter erklären liesse bei einer Deutung des „grossen Hornes," die feindliche Berührungen desselben mit mehr als nur einer auswärtigen Macht nicht ausschlösse.

Die bisher angedeuteten Schwierigkeiten waren derart, dass sie, wenigstens zum Theil, durch eine Aenderung des Textes umgangen werden konnten. Anders verhält es sich mit V. 14 (s. o. S. 223). „Jener Mann," von dem hier gesagt wird, dass „er kam, und jenem Jungen half und ihm zeigte Alles, dass seine Hülfe herabgekommen sei," soll nämlich nach Volkmars Deutung Rabbi Akiba sein, der jetzt zu Gunsten des siegreichen Helden Barkochba eintritt und ihn für den messianischen König erklärt. Gegen diese Deutung spricht aber entschieden (s. auch Hilgenfeld Z. f. w. Theol. 1860. S. 332) die nähere Bezeichnung jenes „Mannes" als desselben, „der die Namen der Hirten aufschrieb, und dem Herrn der Schafe vorlegte." Es ist derselbe, der bei der Berufung der 70 Hirten (89, 59 ff.) Befehl erhält, Buch zu führen über die Frevel derselben; dreimal wird uns dann weiter von demselben „Manne" berichtet, dass er das Buch zu dem Herrn der Schafe hinaufbrachte, zu dessen Wohnungen, um es ihm vorzulesen (89, 70. 76 und 90, 17). Zum Ueberfluss wird derselbe „Mann," der Schreiber, noch bezeichnet als „einer von den 6 (7) Weissen" (90, 21 f.), also ausdrücklich unter die 6 (7) höchstens Engel eingereiht (s. Kap. 20 u. 21 ff. 87, 2; vgl. Ezech. 9, 2 und Tob. 12, 15 s. auch Dillmann z. d. St. Ewald „Abhandlung" S. 58 f., Köstlin: Theologische Jahrbb. 1856 S. 257. Hilgenfeld „Apokalyptik" S. 135). Wenn wir nun erfahren, dass jener „Schreiber" dem „grossen Horn" die Herabkunft seiner Hülfe ankündigt, so haben wir in der That durchaus kein Recht, hier an einen Menschen, an Rabbi Akiba zu denken. Volkmar thut es, obgleich er nicht leugnen kann (a. a. O. S. 105 Anm. 1), dass der „Schreibende" als ein Engel gefasst ist; nur sei es willkührlich (mit Dillmann), sofort an Michael zu denken, der zwar eine ähnliche, aber allgemeinere Funktion habe. „Vollauf erlaubt" dagegen, „wenn nicht durch Alles verlangt" sei die Erklärung, „dass

dieser ungenannte Oberschutzgeist Israels, der das Buch führt, in dem Schriftgelehrtenthum vom Exil an, schliesslich vollends in Rabbi Akiba's engelgleicher Gestalt hervortrete, geschichtlich eingreifend" (Z. f. w. Theol. 1861 S. 128).

Wir suchen im Texte vergeblich einen Anhalt für diese Deutung; wir argwöhnen einen Fehler in Dillmanns Uebersetzung, und fragen bei Volkmar an, umsonst: auch Volkmar bietet übereinstimmend: „unus de septem albis." Doch fällt uns der Zusammenhang auf, in dem wir diese Uebersetzung finden; es heisst: „Ein Mann Gottes, der grosse Akiba, in dem alles frühere Schriftgelehrtenthum zu Einer idealen Gestalt vereinigt war, der greise Weise und *γραμματεύς* im Dienste des Herrn der Geister, trat — wie Einer der Engel Gottes (unus de septem albis V. 21) aus seiner Himmelshöhe herzu und stand dem kühnen, siegreichen Helden bei" (Z. d. D. m. G. S. 120). Vielleicht, vermuthen wir, will das „unus de septem albis" hier nicht wörtliche Uebersetzung sein; denn sonst wäre wohl das „wie" auch im Lateinischen wiedergegeben worden. Unsere Vermuthung scheint sich zu bestätigen, denn in anderem Zusammenhange finden wir in der That zweimal das „wie" nicht allein in der Erklärung, sondern auch in der Uebersetzung: „sicut unus de septem albis Domini (v. 22)" (s. S. 125 und S. 127). Allein abermals haben wir uns geirrt: Volkmar selbst ist es, der uns versichert (Z. f. w. Theol. 1861. S. 128), nur „unus de septem albis" als Text gegeben zu haben. Unser Irrthum entsprang der Wahrnehmung, dass Volkmar in der mehrerwähnten Abhandlung (Z. d. D. m. G. S. 87 ff.) sich meist nur da, wo er wörtliche Uebersetzung geben will, des Lateinischen bedient. An jener Erklärung indessen müssen wir uns wohl genügen lassen. Um so weniger aber können wir es billigen, wenn Volkmar, obgleich er anerkennt, dass „jener Mann" durch den Text unzweideutig als einer der 6 (7) Erzengel bezeichnet wird, dennoch dabei beharrt, die moderne Vorstellung des „Engels der Geschichte," oder des „fortdauernden Schriftgelehrtenthums in seiner himmlischen Bedeutung" dafür eintragen zu dürfen. Der „Schreiber aus der Engel Mitte" könne nur ein „engelgleicher" sein, ein „geschichtlicher *γραμματεύς*, der

wie vom Himmel Gottes zu dem jungen Helden tritt, und ihn als den Messias erweist, so ihm wirklich Himmelskräfte leihend."

Auf diese Weise verwandelt sich nun die vermeintliche Schwierigkeit in eine glänzende Bestätigung der Deutung Volkmars. Ist nämlich der „Schreiber" ein geschichtlicher *γραμματεύς*, so kann man billig fragen: „welcher *γραμματεύς* in aller israelitischen Welt hat dies gethan? Es giebt nur den Einen, der im Jahre 72×10 post Nebuc. einen Messias Israels proclamirt hat."

Wir sind jedoch auch durch dieses Argument nicht überzeugt, denn einmal ist uns die Identificierung „jenes Schreibers" mit einem der 6 (7) Engelfürsten („unus de septem albis") viel zu unzweideutig, als dass an blosse Engel-Gleichheit gedacht werden dürfte, und ferner können wir durchaus nicht zugeben, dass hier überhaupt von der Proclamierung eines Messias die Rede ist. Wäre es so, dann müssten wir uns in der That darüber wundern, dass der Verfasser dort, wo er anerkanntermaassen vom Messias spricht (90, 37 ff.) durch nichts die Identität desselben mit „jenem Jungen" (Vers 9 ff.) zu erkennen giebt. Jedoch Alles weist darauf hin, dass nach der Anschauung unseres Verfassers der Messias erst nach Besiegung aller Weltmächte und Bekehrung der Heiden aus der wahren Gottesgemeinde heraus geboren wird, ohne selbst schon vorher an jenem Kampfe thätigen Antheil genommen zu haben (s. Hoffmann a. a. O. S. 774 ff. Lücke a. a. O. 2. Aufl. S. 128 Ewald „Abhandlung" S. 55. Dillmann im Commentar S. 286 f. und Hilgenfeld „Apokal." S. 123 f.).

Eine Vergleichung des Geschichtsverlaufes, wie ihn unser Abschnitt bei der Deutung auf den Aufstand des Barkochba voraussetzen soll, mit dem aus den vorhandenen Quellen resultierenden, kann uns nach Obigem von keiner wesentlichen Bedeutung mehr sein, zumal da wir, wie schon erwähnt, keine ausführliche Schilderung der Anfänge jenes Aufstandes besitzen. Dennoch aber können wir es uns nicht versagen, auch noch die, bei jener Auffassung Volkmars, für das Auftreten Akiba's zu Gunsten Barkochba's aus dem Texte sich ergebende Situation in Anspruch zu nehmen. Wir besitzen

nämlich eine jüdische Nachricht (s. Grätz, Geschichte der Juden 4. S. 159 f.), welcher zufolge, als Akiba den Ben-Cosiba zum ersten Male erblickte, dessen ganze Erscheinung einen solchen ergreifenden Eindruck auf ihn machte, dass er in die Worte ausbrach: „das ist der messianische König.“ Er wandte auf ihn den Schriftvers (Num. 20) an „Cosiba ist als ein Stern (Cochab) aufgegangen über Jacob.“ „Rabbi Akiba wurde durch die jedenfalls hervorragende Persönlichkeit Ben-Cosiba's in seinen Hoffnungen, dass der römische Uebermuth bald gebeugt und die Herrlichkeit Israels wieder erglänzen werde, noch mehr bestärkt, und erwartete durch denselben das messianische Reich in der nächsten Zukunft“ (so Grätz a. a. O.). Wir haben keinen Grund, die Zuverlässigkeit jener Nachricht in Zweifel zu ziehen. Auch Volkmar denkt nicht entfernt daran; nur ergänzt er sie aus unserer Vision auf eine Weise, die den ursprünglichen Sinn derselben völlig alteriert. Das „als er ihn zum ersten Male erblickte“ wird interpretiert: „wir wissen nun: ihn schon als bewährten Sieger begrüsste.“ Es wird also vorausgesetzt, dass die erste Begegnung Akiba's mit Barkochba erst stattfand, nachdem bereits die beiden ersten Phasen des Krieges verlaufen waren (V. 10. 12 und 13 s. o. S. 223 f.). Erwägen wir aber die Lage der Dinge genauer, so werden wir wohl schwerlich einen Grund dazu finden, die erste Begegnung jener beiden Haupttheilhaber des Aufstandes erst in den Höhepunkt des Kampfes zu setzen. War es doch Rabbi Akiba, der schon Jahre lang vor dem Ausbruche desselben thätigen Antheil an den Vorbereitungen zur Erhebung nahm (s. Grätz a. a. O. S. 157 f. und Jost, Geschichte der Israeliten seit der Zeit der Makkabäer 3. S. 241 ff.). Nehmen wir nun an, wie es die Darstellung unseres Abschnittes nach Volkmars Deutung fordert (V. 9 b ff.), dass Barkochba gleichfalls zuvor im Stillen wirkte, indem er das Volk allenthalben zum Widerstande gegen die römische Unterdrückung aufforderte, so war ein Zusammentreffen desselben mit R. Akiba, schon bevor es zum offenen Kampfe kam, fast unvermeidlich. Trug doch gerade das Gerücht, Akiba halte das Messiasreich für nahe, und erkenne in Barkochba den verheissenen Messias an, wesentlich

dazu bei, das Volk in so grosser Zahl zum Anschluss an letzteren zu bewegen (s. Jost a. a. O. S. 243). Dazu kommt noch ein Umstand, der es wahrscheinlich macht, dass jene erste Begegnung zwischen Akiba und Barkochba in eine Zeit fiel, wo dieser noch nicht durch erfochtene Siege sich einen Namen gemacht, und dadurch etwa erst die messianischen Hoffnungen an seine Person geknüpft hatte. Es wird uns nämlich berichtet, als R. Akiba auf seine messianischen Erwartungen (allem Anscheine nach im Hinblick auf Barkochba, in welchem er den Messias gefunden zu haben glaubte, wie auch Volkmar annimmt s. Z. f. w. Th. 1861 S. 129) die Prophetenstelle Hag. 2, 21 („Noch ein Kleines, und ich lasse Himmel und Erde erschüttern, stürze um den Thron der Reiche und vertilge die Macht der Heiden“) anwandte, da habe R. Jochanan ben Torta entgegnet: „Eher wird Gras aus deinen Kinnladen, Akiba, wachsen, ehe der Messias erscheinen wird.“ Dass dieser Ausspruch nicht wohl in eine Zeit passt, wo Akiba den Zweifler schon auf vollführte Heldenthaten seines siegreichen Messias verweisen konnte, hat Volkmar selbst gefühlt, wenn er denselben bereits für die Deutung des „Schweigens der Schafe“ gegenüber der ersten Aufforderung zur Erhebung (Vers 11) in Anwendung bringt (Z. d. D. m. G. S. 118).

Mit Sicherheit lässt sich der Natur der Sache nach die Zeit der ersten Begegnung Akiba's mit Barkochba nicht bestimmen; für wahrscheinlich aber müssen wir es nach Obigem halten, dass sie sich nicht erst in jenem Stadium des Aufstandes zugetragen hat, in welches Volkmar, unseren Text als Quelle benutzend, sie zu versetzen beliebt.

Hiermit sind wir am Schluss unserer Untersuchung über die Barkochba-Hypothese angelangt. Fassen wir das Resultat derselben kurz zusammen, so stimmt es schlecht zu jener Behauptung Volkmars (s. o. S. 188): der äthiopische Text sage „durch jede Zahl“ und „durch jedes Wort,“ dass ihm die 70 Hirten 37 + 35 Jahrzehende sind. Theils erschienen uns die Angaben des Verfassers so unbestimmt, dass sie verschiedenen Deutungen Raum liessen (s. o. S. 201. 211 ff. u. s.); theils ergaben sich uns Schwierigkeiten, die wir auch durch Volkmars

Deutung nicht für beseitigt erachten konnten (s. o. S. 192 f. 205 f. 208 f. u. s.); theils vermochten wir uns der Wahrnehmung nicht zu entziehen, als spreche der Text direkt gegen Volkmars Auslegung (s. o. S. 191 ff. 200. 210 f. 214 f. 225. 226 ff. u. s.). Besonders aber fiel uns auf, dass Volkmar in dem Abschnitte, um den sich's handelte, der Symbolik des Verfassers einen den übrigen Theilen der Geschichtsvision durchaus fremden Sinn unterzulegen sich veranlasst sah (s. o. S. 202 ff. 218 ff. u. ö.). Was die Zahlangaben im Besonderen betrifft, so konnten wir es nicht billigen, wenn Volkmar in allen nur Zeitbestimmungen erblickte, und von dieser Voraussetzung aus die 70 Zeiten des Textes (89, 72 und 90, 5) in 72 verwandelte (s. o. S. 194 f.). Hiermit hängt zusammen, dass wir die durch jene Zählung (72 für 70) ermöglichte Berechnung der „Zeiten“ zu je „10 Jahren und etwas drüber“ nicht für textgemäss halten können (s. o. S. 216 ff.). Aber auch der Versuch, die Uebereinstimmung dieser Rechnungsweise mit den durch den Text gebotenen Daten im Einzelnen nachzuweisen, schien uns nicht gelungen (s. o. S. 190 ff. 197 ff. 211 ff. 220 ff. u. s.).

VII.

Wir wenden uns nun zu der Deutung der „70 Hirten,“ wie sie uns in der neuesten Bearbeitung des Buches Henoch durch Ferdinand Philippi (das Buch Henoch, sein Zeitalter und sein Verhältniss zum Judasbriefe S. 27 ff.) empfohlen wird.[19]

Vergleichen wir zunächst Philippi's Auffassung des in Rede stehenden Abschnittes mit der Volkmar's, so begegnen uns einerseits manche Berührungspunkte zwischen beiden. Auch Philippi ist der Meinung, unser Verfasser denke nicht an bestimmte, geschichtlich nachweisbare Herrscherpersönlichkeiten, wenn er von „70 Hirten“ rede, und fasst diese (wie

---

19) Da die vorliegende Deutung im Wesentlichen für eine weitere Ausführung der in der Z. d. D. m. G. 1852 S. 91 ff. niedergelegten und im Schriftbeweis 2. Aufl. I. S. 422 f. modificierten Ansicht J. Chr. K. v. Hofmann's gelten kann, so durfte von einer besonderen Besprechung der letzteren hier abgesehn werden. Eine Widerlegung derselben findet sich bei Dillmann Einl. S. XLVII f.

Volkmar) als Repräsentanten von 70 Zeiten der Heidengewalt über die Herde; ebenso giebt er zu, dass die 70 in voller Fülle = 72 zu nehmen sei, und sieht die letzte Periode als die der Römerherrschaft an. Andrerseits aber finden wir wesentliche Unterschiede. Glaubte Volkmar eine vollständige Uebereinstimmung zwischen der Geschichte und dem der Darstellung zu Grunde liegenden Schema nachweisen, und jede Hirtenzeit genau zu einem Jahrzehend und etwas drüber berechnen zu müssen, so kommt es nach Philippi dem Verfasser nicht auf genaue, sondern nur auf ungefähre Zeitbestimmung an; auch seien die 70 Zeiten weder durch die 10 (Volkmar), noch durch die 7 (Hilgenfeld) in der 70 zu erweitern. Die vierfache Theilung der 70 (in 12 + 23 + 23 + 12) sei vielmehr mit den 4 danielischen Weltmonarchien in Parallele zu setzen, der babylonischen, persischen, griechisch-macedonischen und römischen, ohne dass sie jedoch der Geschichte genau entspräche (symbolische Deutung der Zahlen s. S. 27). Dem ersten und letzten der 4 Weltreiche theile der Verfasser, wegen der verhältnissmässig kurzen Herrschaftsdauer derselben, nur je 12, den beiden mittleren dagegen, weil sie ungefähr doppelt so lange über Israel herrschten, je 23 „Hirten“ zu. Diese Theilung der 70 treffe nun zufällig (s. S. 30) mit der historischen Zeitdauer jener einzelnen 4 Reiche zusammen [?], denn „die Herrschaft des ersten und letzten Weltreichs über Israel währte praeter propter je 120 Jahre, ihre Dauer wird daher auf 12 Zeiten, dagegen die Herrschaft der mittleren Reiche, die etwa je 230 Jahre währte, auf je 23 Zeiten angegeben“ (S. 29). Zwar überrascht es uns einigermaassen, dem ersten Weltreiche 120 Jahre zugetheilt zu finden; allein diese Schwierigkeit löst sich, wenn man bedenkt, dass die Zeitdauer der babylonischen Herrschaft „mit Rücksicht auf ihre Correspondenz mit der römischen“ wohl auf 12 Zeiten festgesetzt werden konnte, zumal da schon vor 606 oder 588 die Uebermacht der Babylonier sich geltend machte [?]. Die letzten 12 Hirten, die römischen, regierten nämlich etwa 120 Jahre bis zum Untergange der Stadt. Es kommt also darauf heraus, dass der Verfasser, ohne es zu beabsichtigen, jeder Hirtenzeit ungefähr 10 Jahre gegeben

hat; denn von der Zeit der babylonischen Obmacht bis zum Endpunkte der Regierung der 70 Hirten (70 n. Chr.) sind etwa 700 Jahre verstrichen. „Wir werden damit," schliesst Philippi, „in die Zeit nach der Zerstörung Jerusalems, in das Ende des ersten christlichen Jahrhunderts versetzt."

Wir unsrerseits hätten es gern gesehn, wenn Philippi auch den Versuch gemacht hätte, die Uebereinstimmung, wenn nicht zwischen der Geschichte und dem Schema des Verfassers, so doch wenigstens zwischen dem Texte und seiner Deutung der 4 Perioden aufzuzeigen. Haben wir auch keine bestimmten chronologischen Data zu erwarten (S. 42 Anm.), so dürfen wir doch darum die historischen Beziehungen des Textes nicht ganz unberücksichtigt lassen. Doch bleiben wir zunächst noch bei den Zahlangaben stehn. Wie wir sahen, lässt Philippi (mit Volkmar) den Verfasser die 70 Hirten näher als 72 bestimmen (S. 25 Anm.); die 37 (90, 1) statt der erwarteten 35 fordern diese Auffassung. Dennoch aber soll die Streitfrage, „ob 36 oder 37 oder gar 35 zu lesen sei," „von keiner sachlichen Bedeutung" sein. Aus welchem Grunde aber schrieb der Verfasser denn 37? Sollte die „70 in voller Fülle = 72" nicht sinnlos werden, und nur dazu dienen, die Leser irre zu führen, so musste diese Zahl doch im Schema irgend einen Platz finden. Gesetzt, der Verfasser nahm an, dass die Herrschaft der beiden mittleren Reiche ungefähr doppelt so lange gewährt habe, als die des ersten und letzten, und gab diesen je 12 Zeiten — was hielt ihn ab (wenn er einmal die 70 als 72 gefasst wissen wollte), jene zu je 24 Zeiten zu berechnen? Lag ihm nichts an genauer Zeitbestimmung, so konnte es ihm auch auf einige Jahre mehr oder weniger nicht ankommen, besonders wenn es sich darum handelte, einen völligen Parallelismus der Glieder seines Schema's zu gewinnen ($12+24+24+12=72$). Unserer Meinung nach musste Philippi unbedingt (mit Dillmann u. A.) die 37 in 35 ändern. Aber auch dann bliebe Manches dunkel. So ist z. B. gar nicht einzusehn, warum der Verfasser die letzte, römische Periode nur bis zur Zerstörung Jerusalems (70) sollte gerechnet haben, wenn er um 100 sein Buch schrieb (S. 29 f.).

Die Schwierigkeiten häufen sich, wenn wir auf die Charakteristik der einzelnen Perioden, wie sie unser Text bietet, näher eingehn. Gegen die Beziehung der ersten und zweiten Periode auf die Zeit der babylonischen und persischen Herrschaft haben wir im Allgemeinen, von der Zeitdauer abgesehn (s. o. S. 232), nichts einzuwenden. Anders steht es mit dem dritten Zeitraume, 90, 1 ff. Die hier eintretenden „anderen Hirten“ sind nach Philippi die Regenten der griechisch-macedonischen Zeit, mit Einschluss der Ptolemäer und Seleuciden. Werden nun, wie wir sahen (s. o. S. 166), diese „anderen Hirten“ unter dem Bilde der „Adler, Geier, Weihen und Raben“ eingeführt, so zwar, dass die „Adler alle die Vögel anführen,“ so müssen wir voraussetzen, dass unter den Adlern die Griechen (seit Alexander) verstanden werden. Philippi jedoch deutet das Adlersymbol (mit Volkmar) auf die Römer. Wie aber kommen die Römer überhaupt in diese Periode? Volkmar gelangte (s. o. S. 194 ff.) mit den 37 Jahrzehenden seit 588 bis 218 als dem Anfange der Seleucidenherrschaft, machte sich das „nachher“ zu Nutze und liess die Römer, die seit 190 (Magnesia) den Orient überflügelten, schon hier mit gemeint sein. Philippi adoptiert Volkmars Erklärung: „seit die Adler Roms über die Heidenvölker herrschen, werden die Feinde des Gottesvolks, die Heiden, nicht mehr mit wilden Thieren, sondern mit Raubvögeln verglichen“ (S. 31), ohne, so will es uns scheinen, die Consequenzen derselben für seine Auffassung zu berücksichtigen. Dieser zufolge trifft ja der Anfang der neuen Periode nicht ins Jahr 218, sondern über 100 Jahre früher (c. 331). Dann aber ist in der That nicht zu begreifen, wie der Verfasser darauf kommen sollte, die Römerherrschaft als die letzte Periode zu setzen, die vorletzte den Griechen zuzuweisen, und doch schon in dieser (griechischen) die Römer das Regiment führen zu lassen, und zwar von Anfang an. Es wäre mindestens unbillig, einen so groben Verstoss gegen die Geschichte unserem Verfasser aufbürden zu wollen.

Eine weitere Schwierigkeit bietet die Schilderung des Endes dieser Periode (90, 4). Zwar erfahren wir nicht, worauf Philippi dieselbe bezieht, allein weder die eine noch die andere

der möglichen Beziehungen (s. o. S. 208. 214f.) ist bei seiner Auffassung von der Dauer dieses Zeitraumes zulässig. Genauer bestimmt wird dieselbe (nach Philippi), wie wir sahen, allerdings nicht; doch werden wir, wenn anders die „ungefähr“ 120jährige Dauer der römischen Herrschaft bis zur Zerstörung Jerusalems (s. S. 29) nicht eine sehr vage Bestimmung sein soll, etwa in der Mitte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts den Uebergang von der dritten auf die vierte Periode zu suchen haben. Dass unter solchen Umständen weder die Zeit des Antiochus Epiphanes, noch die der völligen Knechtung Israels unter Rom (6 u. Z.) zur Erklärung der fraglichen Stelle (90, 4) verwandt werden kann, unterliegt keinem Zweifel. Sehr misslich ist ferner, dass bei Philippi's Deutung des Abschnittes 90, 1 — 5 die Makkabäer ganz unberücksichtigt bleiben, wenn nicht (mit Volkmar) in den „Hunden“ eine Anspielung auf dieselben gesucht werden soll. Meinte Volkmar (s. o. S. 203) unter dem „Geschrei“ der „Schafe“ die Erhebung des Juda Makkabi verstehn zu können, so protestiert Philippi mit Recht (S. 41) gegen diese Fassung des „Schreiens“ als „Kriegsgeschrei,“ beraubt sich aber dadurch der einzigen Möglichkeit, eine ehrende Erwähnung jener Volksführer durch unseren Verfasser auch nur scheinbar zu machen.

Der letzte Abschnitt, 90, 6 ff., meint Philippi (S. 30 f.), kann dem Zusammenhange nach sowohl auf die Makkabäerzeit, als auch auf die Zeit Christi bezogen werden, „denn der Verfasser scheint hier nicht streng chronologisch zu verfahren.“ Allein schon die Bezeichnung „Adler“ versetze uns in die Zeit der Römerherrschaft, und auch der Inhalt und Wortlaut des Abschnittes fordere die Deutung desselben auf die Zeit Christi. Wir können also hier eine Ausdeutung des Einzelnen erwarten, umsomehr da Philippi (S. 31 Anm.) gegen Diejenigen, welche diese Verse auf die Makkabäerzeit beziehen, bemerkt, sie kämen dabei mit der Auslegung des Einzelnen sehr ins Gedränge. Vernehmen wir nur die Deutung Philippi's.

Der Uebersichtlichkeit wegen setzen wir den Text neben die Auslegung; so wird auch von selbst ersichtlich, inwie-

weit sich unser Abschnitt mit der Geschichte Christi deckt (s. S. 33 ff.).

90, 6. Es wurden aber kleine Lämmer geboren von jenen weissen Schafen, und sie begannen ihre Augen zu öffnen und zu sehen und zu den Schafen zu schreien. 7. Und die Schafe schrieen ihnen nicht zu und hörten nicht, was sie ihnen sagten, sondern waren überaus taub, und ihre Augen überaus und gewaltig verblendet.

Die kleinen Lämmer ...... bezeichnen den unscheinbaren und wenig beachteten Anfang der christlichen Kirche; die kleinen Lämmer mit den geöffneten Augen (die Apostel) erreichen nichts bei den weissen Schafen (dem Volke Israel);

8. Und ich sahe im Gesicht, wie die Raben auf jene Lämmer flogen und eines von jenen Lämmern nahmen, die Schafe aber zerbrachen und frassen

9. Und ich sah, bis jenen Lämmern Hörner wuchsen und die Raben ihre Hörner niederwarfen; und ich sah bis ein grosses Horn hervorsprosste, eines von jenen Schafen, und ihre Augen geöffnet wurden.

10. Und es sah nach ihnen, und ihre Augen thaten sich auf; und es schrie nach den Schafen, und die Jungen sahen es und liefen ihm alle zu.

11. Und während alledem zerrissen jene Adler und Geier und Raben und Weihen die Schafe noch immerfort und flogen auf sie herab und

aus ihrer (der Lämmer) Mitte nehmen die Raben [Herodianer] ein Lamm, das erste von ihnen [den Täufer?], und die Schafe suchen sie zu zerbrechen und zu fressen; aber die Schafe [?] alle und vor Allem das eine Lamm wurden mit Kraft angethan, die Christen und Christus selbst waren so mächtig, dass die Feinde, wenn sie auch noch so sehr dräueten und wütheten, ihnen doch nichts anhaben konnten; ihre Augen sind geöffnet, sie haben bereits erkannt, wer dies eine Lamm mit dem einen grossen Horn ist und sind in Folge dessen voll Vertrauen und Hoffnung; sie [?] bleiben ruhig, trotzdem dass gegen sie und besonders gegen die Jünger alles Mög-

frassen sie; die Schafe aber blieben ruhig, und die Jungen wehklagten und schrieen.

12. Und jene Raben kämpften und stritten mit ihm, und suchten sein Horn wegzuschaffen, aber sie vermochten nichts über es.

13. Und ich sahe sie, bis die Hirten und Adler und jene Geier und Weihen kamen, und sie schrieen den Raben zu, dass sie das Horn jenes Jungen zerbrechen sollten, und sie stritten und kämpften mit ihm, und es stritt mit ihnen und schrie, dass ihm seine Hülfe kommen möchte.

14. Und ich sah, bis jener Mann, der die Namen der Hirten aufschrieb, und dem Herrn der Schafe vorlegte, kam, und er half jenem Jungen und zeigte ihm Alles, dass seine Hülfe herabgekommen sei.

liche versucht wird von der Rabenschaar der Herodianer, welche eigentlich nicht mehr zu Israel gerechnet werden kann und darum den Namen Schafe nicht mehr verdient, sondern dem Raubgevögel der fremden Völker ähnelt. Ja sie macht mit den Hirten und Adlern (den Römern unter ihren Herrschern) und mit dem übrigen Gevögel ..... gemeinschaftliche Sache, um Christum und seine Macht zu vernichten (Luc. 23, 6—12) [!].

Aber sie können ihn doch nicht bewältigen, denn Gott hilft ihm, da er um Hülfe schreit, durch einen Engel (Luc. 22, 43) [!].

Jetzt versetzt uns Vers 15 plötzlich in eine dem Verfasser noch zukünftige Zeit: „Gott selbst macht sich zum Gerichte auf, er nimmt den Stab des Zorns in seine Hand und schlägt die Erde, dass sie zerreisst, und alle Thiere und Vögel des Himmels fielen von den Schafen herab und versanken in der Erde, und sie schloss sich über ihnen. Das Gericht ergeht über die gefallenen Engel, über die 70 Hirten und über die verblendeten Schafe.“ So bis Vers 27. Offenbar verfährt der Verfasser auch hier „nicht streng chronologisch,“ denn jetzt erst, nach dem Gericht, auch der

70 Hirten, führt er uns die Zerstörung Jerusalems und des Tempels durch Titus vor:

V. 28. Und ich stand auf, um zu sehn, bis er (der Herr der Schafe) jenes alte Haus einhüllte; und man schaffte alle die Säulen hinaus u. s. w.	Das Haus der Schafe (Stadt und Tempel) wird zerstört, alle Säulen werden hinausgeschafft u. s. w. (Apok. 11, 1. 2).

Auf den Nachweis der völligen Unstatthaftigkeit der hier angewandten Exegese glauben wir verzichten zu können, da es auf der Hand liegt, dass, vom Wortlaute des Textes zu schweigen, weder auf die Symbolik des Verfassers noch auch auf die Reihenfolge der geschilderten Begebenheiten irgend gehörig Rücksicht genommen wird.

VIII.

Wir haben die Untersuchung über die verschiedenen Deutungen der „70 Hirten" unter der Voraussetzung der Zuverlässigkeit des äthiopischen Textes geführt. Es erhebt sich nun die Frage, ob wir in der That zu dieser Annahme berechtigt waren. Volkmar zwar kann nicht genug betonen, dass unsere äthiopische Uebersetzung eine „höchst treue Wiedergabe des griechischen Originals" sei (s. Z. d. D. m. G. 1860 S. 98 f. und Z. f. w. Theol. 1861 S. 136). Allein, wie wir mehrfach Gelegenheit hatten wahrzunehmen, vermochte keine der bisherigen Deutungen dem Wortlaute des Textes durchaus gerecht zu werden, und bisweilen glaubten wir den Grund dieser Erscheinung nicht in der Deutung, sondern in der Beschaffenheit des Textes suchen zu müssen (s. o. S. 210. 213. 217).

Da Volkmar für seine Ansicht von der Zuverlässigkeit unseres Textes sich auf Dillmann als Gewährsmann beruft (a. a. O.), so werden wir letzteren zunächst selbst über den genaueren Sachverhalt zu befragen haben, um dann die in anderen Schriften sich findenden Citate aus unserem Buche zu Rathe zu ziehen, und endlich die uns noch erhaltenen griechischen Bruchstücke desselben mit der äthiopischen Version zu vergleichen.

Von der Vergleichung der äthiopischen Bibelübersetzung mit dem griechischen Originale ausgehend (s. Einl. S. LVIII f.), tritt Dillmann mit der Voraussetzung an das Buch Henoch heran, dass wir grössere Veränderungen des Textes desselben bei den Abyssiniern zwar nicht zu befürchten, wohl aber auf Textverderbniss einzelner Wörter und Sätze, und auf kleinere Glossen sowohl als Lücken uns gefasst zu halten haben. Und diese Voraussetzung findet denn auch bei der Betrachtung des äthiopischen Henochbuches selbst ihre volle Bestätigung. „Weitaus die meisten Stellen des Buches geben einen vollkommen befriedigenden Sinn und richtigen Gedankenfortschritt; bis auf die feinsten Sprachtheile hinaus rechtfertigt sich in der Regel der nach den Handschriften festgestellte Text ... und hat man das Buch durchgelesen und sich dabei um die Einzelerklärung bemüht, so kann man sich, darauf zurückblickend, nur drüber wundern, dass das Buch sich noch so gut erhalten hat.“ „Dagegen,“ heisst es weiter, „in Beziehung auf einzelne Worte und Sätze habe ich in der Erklärung selbst oft genug auf die Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit einer Textverderbniss hingewiesen.“

Ist dieses Urtheil, dessen Richtigkeit wir nicht beanstanden wollen, im Allgemeinen als ein günstiges zu betrachten, so können wir uns doch bei demselben nicht beruhigen. Zugegeben, dass die Alterationen des Textes sich meist auf Einzelheiten beziehen, die desshalb unwesentlich erscheinen, weil sie das Verständniss des Inhalts im Grossen und Ganzen nicht hindern, so wird doch nicht in Abrede gestellt werden können, dass zum vollen Verständnisse des Abschnittes, mit dem wir es zu thun haben, mehr, dass hier diplomatische Genauigkeit in der Wiedergabe des ursprünglichen Textes erforderlich ist. Textverderbniss einzelner Worte und Sätze, sonst vielleicht von geringem Belange, kann gerade hier verhängnissvoll werden, wo bei der verhüllenden Bilderrede des Apokalyptikers, in jedem Worte eine Anspielung, in jeder Zahl ein Wink zur Lösung des Räthsels verborgen liegen kann. Es wird daher wichtig sein, von der Beschaffenheit der Alterationen, die unser Buch erlitten hat, eine deutlichere Vorstellung zu gewinnen, um danach den Grad

der Zuverlässigkeit der äthiopischen Uebersetzung bemessen zu können. Dass aber hierzu die Betrachtung der letzteren für sich allein nicht ausreicht, liegt in der Natur der Sache. In einzelnen Fällen zwar wird der Fehler des Uebersetzers oder Abschreibers mit Sicherheit ermittelt und in seiner Entstehung befriedigend erklärt werden können;[20] oft aber wird man sich auf den unsicheren Boden der Conjectur versetzt finden, wird die Entscheidung für oder wider, weil objektiver Normen mehr oder weniger entbehrend, schwankend bleiben;[21] und nicht selten, wo eine Störung des Zusammenhanges nicht vorliegt, wird die Textverderbniss eine derartige sein, dass sie sich der Wahrnehmung ganz und gar entzieht. Wir werden daher gut thun, uns nach anderen Anhaltspunkten für die Beurtheilung unseres Textes umzusehn, und zwar wird es sich zunächst fragen, ob und inwieweit die Benutzung des Buches in anderen Schriften zur Feststellung des wahren Thatbestandes dienlich ist.

So zahlreich nun auch in verschiedenen Schriften, bei mehreren Kirchenvätern, und namentlich im s. g. Testamente der 12 Patriarchen die theils direkten, theils indirekten Beziehungen auf das Buch Henoch sind (s. die Zusammenstellungen bei Fabricius, Cod. pseudepigr. Vet. Test. p. 160 ss.,

---

20) Hierher gehört z. B. die Ueberschrift Kap. 60, 1: „Im Jahre 500, im 7. Monat, am 14. des Monats des Lebens Henochs.“ In diesem Kapitel ist nämlich nicht Henoch der Redende und der Seher, sondern Noah, und müsste also die Ueberschrift diesem gelten, und nicht jenem. Ferner ist die Wahl des 500. Jahres des Lebens Henochs unerklärlich, da sein irdisches Leben nach Gen. 5, 21 ff. ja überhaupt nur 365 Jahre währte; anders bei Noah, dessen 500. Lebensjahr mit Rücksicht auf Gen. 5, 32 gewählt sein könnte. Wir werden also mit Dillmann anzunehmen haben, dass der ursprüngliche Text „im 500. Jahre des Lebens Noah's“ las; und es ist erklärlich, dass Abschreiber oder Uebersetzer an der Zeitbestimmung nach Jahren Noah's in einem Buche Henoch's Anstoss nahmen, und so die falsche Lesart in den Text brachten.

21) Wir verweisen auf die oben (S. 168 Anm. u. s.) erwähnte Controverse betreffs der Lesart 37 und deren Aenderung in 35, und auf Z. d. D. m. G. 1860 S. 98 u. s., wo Volkmar einige Textänderungen, die Dillmann vornehmen will, nicht allein für unnöthig, sondern für unstatthaft, für Textesbrüche erklärt.



bei Hoffmann im ersten Excurse S. 887 ff., bei Dillmann S. LIV ff. und bei Philippi S. 102 ff.), so klein ist doch die Zahl der wörtlichen Anführungen, auf die es uns hier allein ankommen kann, und selbst diese sind z. Th. so beschaffen, dass sie die Entscheidung eher erschweren als erleichtern. Das Citat des Origenes: „ambulavi usque ad imperfectum,“ stimmt zwar ziemlich genau mit Henoch 21, 1: „Und ich ging ringsherum bis an einen Ort, wo nichts vorging;“ aber die von Clemens Alexandrinus angeführten Worte: „*καὶ εἶδον τὰς ὕλας πάσας* (bei Origenes: „universas materias perspexi“), lassen sich im Aethiopen nicht nachweisen; denn Henoch 19, 3, worauf Dillmann recurriert, weicht doch nicht unwesentlich ab: „Und ich Henoch allein habe den Anblick gesehen, die Enden von Allem.“ Jedoch, diese beiden kurzen Worte, wie gleicherweise die nur zum Theil wörtlichen Citate im neutestamentlichen Judasbriefe und bei Tertullian (s. bei Hoffmann S. 906), eignen sich schon ihres geringen Umfanges wegen, und weil sie zum Theil selbst nur Uebersetzungen aus dem Griechischen sind, nicht zu weitergehenden Schlüssen, zumal bei derartigen Anführungen, wie sie hier vorliegen, die Abweichungen leicht auf Rechnung freier Reproduction gesetzt werden können.

Anders verhält es sich da, wo uns nicht gelegentliche Citate, sondern abschriftlich treue Proben des griechischen Henochtextes [22] geboten werden. In diese Kategorie zwar

---

22) In welcher Sprache das Buch Henoch ursprünglich verfasst wurde, lassen wir dahingestellt, da eine Untersuchung darüber hier zu weit führen würde (die verschiedenen Ansichten s. bei Philippi S. 124 ff.) Zwar ist es nicht ohne Bedeutung für den Werth der vorhandenen griechischen Fragmente, ob dieselben unmittelbar dem ursprünglichen Henochbuche entstammen, oder aber ihrerseits wiederum auf ein hebräisches oder hebräisch-aramäisches Original zurückweisen; da jedoch Bestandtheile eines etwaigen hebräischen Urtextes nicht auf uns gekommen sind, so ist die einzige Möglichkeit einer textkritischen Controle des äthiopischer Henoch eben in der Vergleichung mit den uns erhaltenen griechischen Bruchstücken gegeben, die, weil anerkanntermaassen die äthiopische Uebersetzung aus dem Griechischen geflossen ist, vor jener, wenn nicht den Vorzug der Originalität, so doch jedenfalls den eines höheren Alters und unmittelbaren Ursprungs aus dem Originale voraushaben.



gehörig, aber für unsern Zweck nur von untergeordneter Bedeutung sind die grösseren Stücke, die G. Syncellus in seiner Chronographie uns überliefert hat; denn anerkanntermaassen handelt es sich hier um eine von der durch den Aethiopen repräsentierten verschiedene Textesrecension (s. Hoffmann S. 906 ff., Dillmann S. LXI). Stimmt auch hier und da ein Satz wörtlich zwischen beiden überein, so sind doch die Abweichungen im Ausdruck sowohl als im Umfange in so auffallender Majorität, und tragen die Zusätze in einem Maasse den Stempel der Ursprünglichkeit, dass zur Erklärung derselben der Recurs auf die dem Syncellus bei derartigen Anführungen eigenthümliche Freiheit nicht ausreicht. Dennoch werden wir durch die Einzelvergleichung beider Texte auf einige Fehler der äthiopischen Uebersetzung aufmerksam gemacht. So ist in Kap. 6, 6 die Lesart des Syncellus: „*οἱ καταβάντες ἐν ταῖς ἡμέραις Ἰάρεδ εἰς τὴν κορυφὴν τοῦ Ἑρμονιείμ ὄρους*“ der des Aethiopen: „Und sie stiegen herab auf den Ardis, das ist der Gipfel des Berges Hermon,“ entschieden vorzuziehen, und die Entstehung der letzteren erklärt sich unschwer aus einem Lesefehler (s. Dillmann z. d. St.). Ferner lassen sich in Kap. 8, dem Verzeichnisse der Engel und ihrer Lehren, an der Hand des Griechen dem äthiopischen Texte manche verderbte Lesarten nachweisen; ebenso 15, 8. 11—16. In Kap. 6 ff. ist ausserdem im äthiopischen Texte ohne Zweifel Einiges ausgefallen, nämlich die Unterscheidung von drei Arten der Riesen, die sich im griechischen Texte des Syncellus findet und in Kap. 86, 4 des Aethiopen selbst vorausgesetzt wird. Mit der Annahme verschiedener Recensionen reicht man hier nicht aus; man müsste denn weiter zu der Behauptung fortschreiten, Kap. 6 ff. seien aus einer anderen Recension übersetzt, als Kap. 85 ff., wozu aber sonst kein Grund vorliegt (im Uebrigen vgl. Dillmanns Erklärung der parallelen Stücke).

Wir sehen also schon hier, wie wenig sich die Ansicht von einer höchst treuen Wiedergabe des ursprünglichen Textes durch den äthiopischen Uebersetzer bewährt. Entscheidend jedoch für unsere Frage ist ein von Dillmann in seinem Commentare noch nicht verglichenes, weil erst später

(durch A. Mai, Patrum nova bibliotheca t. II) veröffentlichtes Fragment des griechischen Henoch, das sich, mit tachygraphischen Noten geschrieben, in einer Vatikanischen Handschrift uns erhalten hat. Es findet sich, von Gildemeister entziffert und in gewöhnliche Charaktere umgeschrieben, in der Z. d. D. m. G. 1855 S. 621 ff. Dieses leider sehr kleine Bruchstück[23] ist uns aber deshalb von besonderer Wichtigkeit, weil es eine Stelle eben aus der Geschichtsvision, Kap. 89, 42—49, enthält, und ferner, weil die Vergleichung mit der äthiopischen Uebersetzung es zweifellos macht, dass letzterer gerade die hier mitgetheilte Textesrecension zu Grunde gelegen hat. Aus der Einzelvergleichung aber ergiebt sich, dass fast in jedem der acht Verse die äthiopische Version fehlerhaft und ungenau ist; denn bei allen Abweichungen steht die Uebersetzung im Nachtheile gegen das Griechische (s. a. Gildemeister a. a. O.).

Charakteristisch für das Verfahren des Uebersetzers ist gleich der erste uns erhaltene Vers. Derselbe lautet im Griechischen (V. 42 a): *καὶ οἱ κύνες ἤρξαντο κατεσθίειν τὰ πρόβατα καὶ οἱ ὕες καὶ οἱ ἀλώπεκες κατήσθιον αὐτά.*“ Im Aethiopischen sind die beiden Sätze in einen zusammengezogen; es heisst einfach: „Und die Hunde und Füchse und

---

23) Ueber den Umfang des in der erwähnten Handschrift (cod. gr. 1809) befindlichen Henochfragmentes liess Mai's betreffende Notiz (a. a. O. S. XI) im Ungewissen. Er sagt nämlich: „Quia vero in codicis folio 216 b excerpta quoque vidi tachygraphicis aeque notis scripta libri Enochi, horum item particula dedi operam ut in eadem tabula exstaret.“ Diese Angabe muss jedoch als eine irrige bezeichnet werden, denn ausser dem von Mai Veröffentlichten findet sich in jener Handschrift nichts, was dem Buche Henoch entnommen sein könnte. Der Irrthum wird folgendermaassen zu erklären sein: In der Handschrift sind mehrere Fragmente aneinandergereiht, jedes mit einer besonderen Aufschrift. Letztere fällt jedoch nur da sogleich ins Auge, wo sie, mit gewöhnlichen Charakteren geschrieben, vom tachygraphischen Texte deutlich absticht. Das ist aber nicht immer der Fall, denn zuweilen sind zur Aufschrift ebenfalls tachygraphische Noten verwandt. So u. A. auch bei dem Stücke, das sich auf fol. 216 b an unser Henochfragment anschliesst. Mai übersah also, dass hier etwas Neues, vom Henochbuche ganz Unabhängiges („ἐκ τοῦ βίου τοῦ Χρ“[υσοστόμου]) folgt, und konnte so der Meinung sein, nur theilweise geleistet zu haben, was er in der That vollständig geleistet hat.

wilden Schweine fingen an, jene Schafe zu fressen.“ Im Folgenden (V. 42b) weichen die äthiopischen Handschriften von einander ab, so zwar, dass die meisten (s. Dillm. z. d. St.) lesen: „bis ein anderes Schaf zum Herrn der Schafe erhoben wurde.“ Das ist offenbar sinnlos, da der Verfasser mit dem Namen „Herr der Schafe“ ausschliesslich Gott bezeichnet. Eine andere Handschrift lässt den „Herrn der Schafe ganz aus dem Spiel und liest einfach: „bis ein anderes Schaf aufstand.“ Der griechische Text dagegen bietet die ohne Zweifel richtige Lesart: „*μέχρι οὗ ἤγειρεν ὁ κύριος τῶν προβάτων κριὸν ἕνα.*“

Der folgende Vers (43) ist wiederum vom Aethiopen abgekürzt; auch finden sich die von Saul besiegten Völker in einer anderen Reihenfolge aufgeführt, als im griechischen Fragmente, und endlich wird ungenau von Saul gesagt, er habe die feindlichen Völker alle vernichtet, während der griechische Text angemessener hier „viele“ bietet, und erst später, wo von David die Rede ist (V. 49), „alle“ (flüchteten vor ihm und fürchteten ihn).

In V. 44 verdient ebenfalls der griechische Text den Vorzug. Hier heisst es nämlich im äthiopischen von Samuel, ihm seien „die Augen aufgegangen“ (über Saul), während der Grieche dasselbe von den Schafen aussagt. Nun hat zwar beides einen Sinn; da jedoch, wie Gildemeister richtig bemerkt, jene Redensart sonst immer, als Gegensatz zum Verblendetsein (Abfall von Gott), für die Bekehrung gebraucht wird (s. o. S. 218 f. und Dillm. z. d. St.), so ist es anstössig, wenn sie hier auf Samuel ihre Anwendung erleidet.

Zu V. 45 macht Gildemeister darauf aufmerksam, dass der Grieche für Samuel und für David, so lange dieser noch nicht König ist, ein anderes Wort als *πρόβατον*, nämlich *ἀρήν*, braucht, während der Aethiope das allgemeine Wort für „Schaf“ beibehält, ungeachtet auch ihm ein dem *ἀρήν* entsprechender Ausdruck [ሐርጌ] zu Gebote stand. Kann man dem Uebersetzer diese kleine Ungenauigkeit auch nicht gerade hoch anrechnen, so verdient sie doch immerhin als solche registriert zu werden.

In V. 46 sind die Abweichungen der beiden Texte von einander nur unbedeutend; ebenso in V. 47. Anders in V. 48 ff. Diese Verse, wie sie der äthiopische Text bietet, erregten schon bei Hoffmann (s. z. d. St.) Bedenken. In V. 48 wird nämlich zuerst David's Thronbesteigung erzählt, und gleich darauf sein Tod, worauf noch im selben Verse berichtet wird, dass „ein kleines Lamm“ (Salomo) „Widder“ (König) ward an seiner Stelle. Dann folgt in V. 49 unzweideutig ein Bericht über das, was unter David's Regierung geschah, und erst V. 50 beschreibt die Regierungszeit Salomo's. Hoffmann schloss daraus mit Recht, dass V. 48 b am unrechten Orte stehe, V. 49 sich vielmehr ursprünglich unmittelbar an V. 48 a angeschlossen habe. Der griechische Text bestätigt nun diese Vermuthung.

Wir constatieren: In dem Abschnitte Kap. 89, 42—49 der äthiopischen Version ist der Text dermaassen verderbt, dass kaum ein einziger Vers das Original unverändert wiedergiebt; und zwar sind die nachgewiesenen Fehler durchaus nicht unwesentlich; denn, abgesehen auch davon, dass der Text in manchen Stellen verkürzt ist (s. V. 42. 43. 46), so wird weder die Reihenfolge der auftretenden Heidenvölker genau eingehalten (vgl. V. 42 und V. 49), noch werden consequent dieselben Bilder gebraucht, die der griechische Text bietet (vgl. V. 44 mit V. 45), und endlich finden sich grössere und kleinere Ungenauigkeiten, die (wenn sie auch hier von geringem Belange sind, weil für die vorgeführte Geschichte das A. T. als Quelle diente), wenn sie sich in demselben Verhältniss in einem Abschnitte wiederfinden, der sich auf eine Zeit bezieht, aus welcher genauere Nachrichten nicht auf uns gekommen sind, jedenfalls irreführen müssen. Dass aber ein solcher Schluss nicht allein erlaubt, sondern nothwendig ist, wird Niemand bestreiten, der sich nicht mit der misslichen Auskunft helfen will, dass in diesem Theile (89, 42—49, den wir ja zufällig allein nur für jetzt mit dem Griechischen vergleichen können) zwar derartige Fehler sich finden, ohne dass darum der übrige Text überhaupt alteriert zu sein brauche.

Wie es möglich gewesen ist, dass angesichts der im Obigen besprochenen Thatsachen immer und immer wieder von einem „authentischen Texte“ in dem wir das Buch Henoch und insonderheit die Geschichtsvision besitzen, hat geredet werden können (s. Volkmar a. aa. OO.), scheint unbegreiflich, zumal die Fragmente bei Syncellus von Anfang an, die aus dem Codex Vaticanus seit 1855 der Vergleichung zugänglich sind. Allerdings ist nicht zu leugnen, dass die Anerkennung jenes Thatbestandes dem Verzichte auf sichere Resultate bei der Deutung unserer Vision ziemlich gleichkommt. Wer aber wollte nicht lieber für jetzt diesen Verzicht leisten, als auf einem so unsicheren Boden Hypothesen bauen. Sollte einst durch Auffindung des griechischen Textes eine festere Basis für die Untersuchung gewonnen werden, dann erst wäre Aussicht vorhanden, durch erneute Forschung zu sicheren Ergebnissen zu gelangen. Bis dahin aber scheint es uns verlorene Mühe, die zahlreich angestellten, aber immer wieder als unzulänglich erwiesenen Versuche einer befriedigenden Deutung der „70 Hirten“ des Buches Henoch um eine neue zu vermehren.

Miscellen.

Das Targum zu den Sprüchen von der Peschita abhängig.

Von **Th. Nöldeke.**

Herr Dr. S. Maybaum hat in dieser Zeitschrift (II, 66 ff.) die Sprache und den Ursprung des Targums zu den Sprüchen einer eingehenden Untersuchung unterzogen; so gelehrt und scharfsinnig er nun auch verfährt, so ist er doch in den beiden Hauptpunkten meines Erachtens zu entschieden falschen Ergebnissen gekommen, wie ihm das ähnlich auch in seiner Abhandlung über die Anthropomorphien bei Onkelos (Breslau 1870) begegnet ist. Wie viel Kleinigkeiten man auch an Dathe's Aufsatz über den Ursprung jenes Targums mag aussetzen haben, in der Hauptsache hat er trotzdem vielmehr das Richtige gefunden.

Die Sprache des Sprüchetargums, wie es uns jetzt vorliegt, kann so nie irgendwo gesprochen

oder geschrieben sein. Die Varr. der Ausgaben und Handschriften, soweit solche bekannt sind, ändern an dem buntscheckigen Sprachcharakter nicht viel, nur dass sie noch etwas mehr rein Syrisches zeigen; von der wahrhaft entsetzlichen Punctation sehe ich natürlich ganz ab. Kein Linguist wird glauben, dass man je irgendwo bunt durcheinander Imperfecta mit נ und י, Suffigierungen auf syrische und palästinische Weise, beiderlei Demonstrativpronomina u. s. w. gebraucht habe. Sieht man nun, dass, wo zwischen den betreffenden aramäischen Dialecten abweichende Formen vorkommen, die syrischen hier fast überall vorherrschen, dass ferner der Wortschatz durchweg der syrische ist, namentlich auch rücksichtlich höchst characterischer Partikeln, so wird man zu dem Schluss gedrängt, dass die Sprache des Targums ursprünglich rein syrisch war. Wollte man das Umgekehrte annehmen, so müsste man nachweisen, dass hier ein ursprünglich palästinisches (jüdisches) Targum von Syrern verdorben wäre. Solche Syrer könnten aber nur Christen gewesen sein. Bei dem reinlichen Charakter der christlich syrischen (Edessenischen) Schriftsprache hätten diese dann aber gewiss den Dialect vollständig, und nicht bloss zu $^2/_3$ umgeschrieben, während die mannigfachen Dialectschattierungen in jüdisch-aramäischen Schriften einem Juden ein solch ärgerliches Sprachgemisch eher geniessbar machen konnten. Nun hätte man aber auch anzunehmen, dass das Targum dann wieder aus den Händen der Syrer in die der Juden übergegangen wäre, in denen wir es doch allein finden. Man sieht: lauter Unwahrscheinlichkeiten!

Aber wie kann denn ein ursprünglich syrisches Werk so mannigfach entstellt sein? Nun, man betrachte sich nur den Text gewisser Lieder z. B. in Uhland's „deutschen Volksliedern.“ Da wird man oft hoch- und niederdeutsche, ober- und niederrheinische Formen neben einander finden, und die Erklärung ist leicht: der Dichter brauchte einen Dialect, aber der Abschreiber oder Setzer hatte einen andern, und ohne Arg schlich sich bei der Reproduction Manches aus letzterem ein. So ist es ja schon im Hildebrandsliede, wegen dessen die Kenner sich streiten, ob es oberdeutsch und von einem niederdeutschen Schreiber entstellt, oder ob es sich damit umgekehrt verhalte. Und aus der Zeit, wo ich noch türkische Studien trieb, erinnere ich mich, dass sich tschagataische Texte in Kasaner Drucken zu Dialectstudien nicht gebrauchen liessen, weil die tatarischen Abschreiber und Setzer zu Viel aus ihrem Dialect hineingemischt hatten. Je näher sich zwei Mundarten stehen, desto leichter geschieht etwas Derartiges, ohne dass

die Entstellung denen, welche sie begehen, irgend bewusst zu sein braucht. Nun hatten dazu die syrischen Schreiber durchweg ein strenges Sprachgefühl, welches den jüdischen jener Zeiten nicht leicht einer zuschreiben möchte! Der jetzige Zustand des Proverbientargums erklärt sich also einfach dadurch, dass hier ein syrischer Text von Abschreibern, denen der Dialect der Hiob- und Psalmentargume geläufig war, nach und nach in sprachlicher Hinsicht stark entstellt ist. Dadurch entstand nun aber ein Gemisch, welches nie und nirgends Umgangs- oder gelehrte Sprache gewesen ist, und welches daher, wie ich wiederholt hervorhebe, als Material zu linguistischen Untersuchungen vollkommen unbrauchbar ist. Haben wir doch in den von Landsberg herausgegebenen „Tabellen des Sophos" ein noch deutlicheres Beispiel eines syrischen, von jüdischen Schreibern umgeschriebnen und dialectisch mehrfach entstellten Buches.

Ist nun der Dialect ursprünglich syrisch, so wird man doch wohl von vorn herein geneigt sein, die grosse Aehnlichkeit dieses Targums und der Peschita bei den Sprüchen aus einer Abhängigkeit des ersteren von letzterer zu erklären. Und diese von Dathe aufgestellte Ansicht bestätigt sich dann immer mehr. Es kommt hier nicht auf ein paar Einzelheiten an, sondern auf den Gesammtcharacter. Namentlich entscheidend ist, dass das Targum auch da oft zu der Peschita stimmt, wo diese von den LXX abhängt (Beispiele giebt Maybaum selbst). Vielleicht liesse sich nachweisen, dass hier einigemal die Berührung der Peschita mit den LXX erst durch Interpolation entstanden wäre — das in den verschiedenen Büchern sehr verschiedne Verhältniss der Peschita zu den LXX bedarf noch gründlicher Untersuchungen —, dann hätte das Targum also schon eine modificierte Gestalt der syrischen Uebersetzung benutzt. Aber auch davon ganz abgesehen, wo soll je ein Targumist die verpönte LXX benutzt haben! Nehme man aber an, der Targumist der Proverbien hätte das gethan und seine Arbeit wäre von einem Syrer ziemlich wörtlich und ohne viel Geist benutzt, dann müsste man doch voraussetzen, dieser hätte nachträglich doch daneben auch noch die LXX zu Rathe gezogen, denn er berührt sich ja häufiger mit ihr als das Targum. Kurz, man käme wieder zu grossen Unwahrscheinlichkeiten.

Alles erklärt sich nun einfach bei folgenden Annahmen: Ein Jude nahm die syrische Uebersetzung zur Grundlage eines Targums. Er nahm dabei aber selbstverständlich auf den massorethischen Text Rücksicht, verbesserte wirkliche und vermeintliche Fehler, liess aber doch

ausserordentlich Viel von seinem Führer übrig, so dass wir gradezu sagen können, er war von ihm abhängiger als von der jüdischen exegetischen Tradition. Vielleicht ist seine Arbeit auch nachher noch in Einzelheiten nach dieser und dem masorethischen Text „verbessert," aber jedenfalls ist das nicht durchgreifend geschehen. Von den Inconsequenzen in der Mundart mag schon er, der sicher syrisch schreiben wollte, Einiges verschulden, aber das Meiste kommt hier sicher auf Rechnung der Abschreiber.

Uebrigens beweist uns dies Alles wieder recht, dass die Targume zu den Hagiographa reine Privatarbeiten waren, an deren methodischer Gestaltung den Schulen Nichts lag. Ganz anders ist es beim Pentateuch und bei den Propheten. Das Abhängigkeitsverhältniss der Peschita, des Pentateuchs zu der jüdischen targumischen Tradition, als deren letzte Redaction uns „Onkelos" vorliegt, hat mit dem Verhältniss der Proverbienübersetzungen zu einander nichts zu thun.

Ijjob 30, 11 כִּי יִתְרוֹ פִּתַּח וַיְעַנֵּנִי vom Herausgeber.

Der Zusammenhang führt darauf in den fraglichen Worten eine Schilderung der verächtlichen Menschenklasse zu suchen, die bei Ijjobs Unglück alle Achtung, die dem Höherstehenden gebührt, ausser Augen gesetzt haben. Dass die älteren Versuche die Stelle zu erklären unglücklich ausgefallen sind, mag man bei dem sorgsamen Erklärer Delitzsch p. 363 nachlesen. Delitzsch selbst gibt eine neue Auffassung, der das Qri יִתְרִי zu Grunde liegt, und die dem Sinne nach den übrigen weit vorzuziehen ist. Er übersetzt:

30, 10 Sie verabscheuen mich, treten fernweg von mir
Und verschonen mein Antlitz nicht mit Speichel.
30, 11 Denn mein Lebensseil hat er gelöst und mich gebeugt
So lassen sie rücksichtslos den Zügel schiessen.

Wenn wir nun in V. 10 den Widerspruch zwischen dem „fernweg treten" und dann doch wieder auf Ijjob speien auf sich beruhen lassen, ohne weitres den Uebergang von dem niedern Volk auf Gott, der nicht einmal genannt wird, und den Subjectswechsel zuzulassen, da V. 5—10 die Elenden das Subject ausmachen, V. 11a Gott und 11b wieder die Elenden, könnten wir uns nur im Falle äusserster Noth entschliessen. Ueberdies scheint das Qri nur gemacht um für die von Delitzsch gegebene Auffassung die Basis zu bilden.

Um den Subjectswechsel zu vermeiden gebrauchen wir vor allen Dingen einen Plural, statt יְעַנֵּנִי werden wir also

יְעַנְּנִי zu punktieren nicht blos berechtigt, sondern gezwungen sein. Dieses Imperfectum lässt uns schliessen, dass auch im Vorhergehenden ein solches zu suchen ist, da es in פתח nicht stecken kann, so liegt es in יתרו von תור indagare, ausspähen oder von circuire, umkreisen. פֶּתַח ist dann Ijjobs Thür, die er לָאֹרַח offen zu halten pflegte 31, 32. So ist zu lesen:

מִפָּנַי לֹא חָשְׂכוּ רֹק׃ Vor meinem Angesicht speien sie aus
כִּי יְתֵרוּ פֶּתַח (פִּתְחִי) וַיְעַנְּנִי Denn sie begaffen meine Thür und sind mir lästig
וְרֶסֶן מִפָּנַי שִׁלֵּחוּ׃ Und werfen den Zügel vor mir ab.

Hiermit wird die Scene deutlich; Ijjob sitzt auf seiner Asche bei dem geöffneten Hause, denn das war bei ihm Sitte, Neugier treibt die Elenden ihn von fern wenigstens zu betrachten, und da erscheint er ihnen als תֹּעֵבָה, an die sie sich nicht recht heranwagen, denn selbst seine Verwandten und Freunde thun dies nicht, 19, 13, vor der sie aus Ekel ausspeien, hierdurch aber selbst die äusserste Grenze des Anstandes überschreiten. Herodt. 1, 99. Num. 12, 14. Dabei ist מפני nicht so zu nehmen, dass sie ihm ins Angesicht speien, es drückt vielmehr aus vor seinem Anblick ausspeien, und das רחקו V. 10 bedeutet sich nicht heran trauen.

Von den rabb. Auslegern folgt Ibn Ezra und Ralbag sowie Raschi dem Qri יתרי, das auch im Targum ausgedrückt ist שַׁרְשַׁלְתִּי וְנִימֵי אֱסוּרֵי שְׁרָא, er löst meine Kette und die Bänder meines Seiles. Sie denken an die Bogensehne, schon LXX hat so *ἀνοίξας γὰρ φαρέτραν αὐτοῦ ἐκάκωσέ με*, las aber יִתְרוֹ und vertauscht, um Sinn in den Satz zu bringen, da das Verbum פתח zur *χορδή* nicht passt, diese mit der *φαρέτρα*.

Dennoch ist die von mir vertretne Auffassung keine Neuerung, denn der Syrer hat sie, nur ist sein Text verdorben. Er lautet ܡܛܠ ܕܒܬܪܝ ܫܪܝܘ ܘܡܡܟܟܝܢܢܝ weil sie hinter mir anfangen und mich erniedrigen. Zuerst ist deutlich, dass er יְעַנְּנִי las, ferner dass die ersten drei Worte sinnlos sind. Dass aber in ܒܬܪܝ nichts andres steckt als ܒܬܪܥܐ oder ܒܬܪܥܝ an meiner Thür, das ist dem Blödesten deutlich. Dann kann aber auch kein Zweifel sein, das für ܫܪܝܘ zu lesen ist ܫܪܘ commorati sunt, so dass sich wörtlich entsprechen: ܡܛܠ ܕܒܬܪܥܝ ܫܪܘ ܘܡܡܟܟܝܢܢܝ und כִּי יְתֵרוּ פִּתְחִ(י) וַיְעַנְּנִי denn sie lagern an meiner Thür und plagen mich. Hiermit wird die Stelle hoffentlich geheilt sein.

Halle, Buchdruckerei des Waisenhauses.

Halle, Buchdruckerei des Waisenhauses.

Hutm.

